

بطرس أبومنه

www.igrahnamontada.com

منتخب
أقوال
الشيخ
الفاضل

دراسات حول مولانا خالد والحمد

بطرس أبو منه

دراسات حول مولانا خالد والخالدية

٢٠٠٩

إسم الكتاب: دراسات حول مولانا خالدا والخالدية

تأليف: بطرس أبو منه

التصميم: فهمي جلال

طبع الكومبيوترى: شاناز رمزي

رقم الإيداع: (١٣٥٤) لسنة ٢٠٠٩

عدد النسخ: (١٠٠٠) نسخة

الطبع: مؤسسة حمدي للطباعة والنشر

الفهرست

| | |
|-----|---|
| ٥ | كلمة لا بد منها |
| ٩ | نبذة عن حياتي |
| ١١ | النقشبندية (الخالدية) ٤ |
| ٢٥ | الخالدية و السلفية في بغداد من بعد الشيخ خالد |
| ٥٣ | النقشبندية – المجددية في الأراضي العثمانية في بداية القرن التاسع عشر. |
| ١١٧ | نظرة جديدة على نمو وانتشار الخالدية. |
| ١٨١ | الحلوة الأربعينية. |
| ٢٠٣ | دور الشيخ إسماعيل الشيرواني في الخالدية النقشبندية. |

كلمة لابد منها

ستحتضن مدينة السليمانية بين ٢٧ / - ٢٠/٤/٢٠٠٩ مؤتمراً عالمياً بمناسبة مرور الذكرى ٢٣٠ سنة على ميلاد مولانا خالد النقشبندی أحد كبار اعلام التصوف والأصلاح الديني وهو مؤسس الطريقة الخالدية - النقشبندية - الجديدة. وسوف يشارك في هذا المؤتمر نخبة من العلماء والكتاب والمثقفين من مختلف الجنسيات ومن كل حذب وصوب.

أحد الذين تمنينا من أعماقنا مشاركتهم الفعالة في هذا المؤتمر، هو الأستاذ بطرس ابو منة، المتخصص في موضوع مولانا خالد ونشوء وتطور الطريقة النقشبندية في بلدان الأمبراطورية العثمانية. أعاققت ظروف القاهرة سبيله الى المؤتمر وخرمنا من نتائج دراسته وأبحاثه في هذا الميدان وكانت زيارته ستؤدي بالتأكيد الى إغناء افكاره ومعرفته وتوفير له فرص اللقاء مع المختصين والباحثين الآخرين في هذا المجال. الأطلاع المباشر على البيئة والمحيط الجغرافي لولادة ونشوء الشخصية التي طلما بحث وفكر فيها، سوف يعطي الباحثين فكرة عن تصور الواقع الثقافي والاجتماعي قبل قرنين من الزمن.

الهدف الاساسي لهذا المؤتمر هو تسليط الأضواء على نشاطات ونتاجات شخصية تاريخية مرموقة قادت تحولات إجتماعية ودينية وثقافية عميقة في الربع الاول من القرن التاسع عشر. ترك مولانا خالد بصماته على تأريخ تلك المرحلة وفجر نقاشات حادة ومعارك فكرية عنيفة بين الأوساط الثقافية والمتعلمة بين فريق انبهر إعجاباً بقدراته وفريق إستنكر طريقته الدينية وشخصيته المثيرة للجدل.

مازالت المساهمات الكردية في إحياء تراث مولانا شحيحة وخجولة وتقتصر على تعريفات عامة وإعادة طبع بعض القصائد والرسائل والمؤلفات الدينية.

لم نستطع نحن الأكراد توظيف الحركة الخالدية لأهداف سياسية وثقافية، بالرغم من قيادة بعض خلفاء مولانا خالد لانتفاضات وتمردات شعبية دامية في فترات مختلفة من تأريخ كردستان الحديث (ثورة الشيخ عبيدالله النهري وثورة الشيخ سعيد ثيران و... الخ) نحن بحاجة الى دراسات علمية جادة تتناول مفاصل معينة من تأريخنا وتصلحنا مع تأريخ اصبحنا نشعر بالأغتراب تجاهه. سيجد القارئ في إحدى المقالات المنشورة في هذه المجموعة بعض العبارات والأشارات المقتبسة أصلاً من رسائل مولانا خالد النقشبندي والتي تطفح بأحكام مسبقة ضد اتجاهات ومذاهب وفرق إسلامية وغير إسلامية. هذه الاشارات والعبارات والأحكام تعكس مستوى الصراعات الدينية والمذهبية آنذاك.

اتصور بأن الرسائل إن لم تكن منتحلة وخالية من شوائب التغيير والتحريف، فيمكن أن تكون ناجمة عن تأثيرات إحتدام الصراع وتعمق الخلافات في بدايات إنتشار الطريقة الخالدية. خلفاء مولانا خالد مثل

الشيخ عثمان سراج الدين والشاعر الصوفي الكردي مولوي اظهروا في كتاباتهم ارفع درجات التسامح الديني والتحرر من الأحكام المسبقة التي كانت سائدة في تلك الفترة.

من هنا نعتذر مسبقاً لجميع الذين ربما تمسهم بعض العبارات التي تنساب منها عقلية اللاتسامح الديني والفكري والتي عفى عليها الزمن والتي تظهر من ثنايا بعض النصوص القديمة ونشرها هنا لايغنى ابداً تشجيع أو تأييد مثل هذه النزعات.

دراسات وأبحاث الأستاذ بطرس ابو منه التي كتبت اساساً باللغة الانجليزية تعتبر دراسات عميقة ورائدة حول هذا الموضوع، لأنها ستساعدنا على فهم جديد لتأريخنا وتشجع الباحثين الشباب من الكرد وغير الكرد على إقتفاء خطوات عالمنا الكبير ويمكننا من كتابة التأريخ الكردي الشائك بطريقة علمية شمولية واعدة.

يضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات التي كتبها شيخ المتخصصين في الخالدية النقشبندية في فترات مختلفة وأماكن متعددة. لذا سيري القارئ في هذه الصفحات بعض التكرار، نعتذر منه عن ذلك.

وقد قام بترجمة المقالات عدد من المتخصصين في فترة ضيقة وتحت ضغط إقتراب المؤتمر. لذا سيري القارئ أساليب مختلفة في الترجمة وفي عرض الهوامش والى غير ذلك من مسائل الكتابة المتنوعة نعتذر عن ذلك من القارئ أيضاً ونترك لسليقته الفهم والقراءة الواضحين.

م. جعفر (فاضل كريم أحمد)

رئيس اللجنة التحضيرية للمؤتمر

نبذة عن حياتي

ولدت في مدينة راملا (الواقعة الان في اسرائيل) من عائلة عربية فلسطينية عام ١٩٣٢. في عام ١٩٤٨ بقينا في المدينة وأصبحنا مواطنين في دولة اسرائيل.

وصلت في دراساتي الى جامعة القدس ودرست تاريخ الشرق الاوسط. وبعد حصولي على الشهادة التحقت بجامعة اوكسفورد حيث حصلت على درجة PH. D. تحت اشراف الاستاذ البيرت حوراني.

في عام ١٩٧١ التحقت بجامعة حيفا في اسرائيل ودرست مادة تاريخ الشرق الاوسط. وكان مركز اهتمامي الاساسي في البحث والكتابة هو الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر. كانت مساهماتي منصبه حول تأثير الحركات الاسلامية مثل الخالدية في المجتمع العثماني وعلى الدولة. وتم جمع عدد من دراساتي في كتاب طبع تحت عنوان :

Studies on Islam and the Ottoman Empire in the
19th Century (1826-1876)

(دراسات عن الاسلام والامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر

١٨٧٦-١٨٢٦)

قبل فترة قليلة تقاعدت عن التدريس الا انني لازلت مستمرا في ابحاثي ووصلت اخيرا الى مركز ابحات الشرق الاوسط في جامعة هارفارد كاستاذ زائر.

بطرس ابو منة

النقشبندية

﴿ الخالدية ﴾

مقدمة

حول الشيخ خالد والطريقة ﴿الفرعية﴾ الخالدية

ظهور الخالدية وانتشارها في العالم الإسلامي

تياران دينيان إسلاميان واجها بعضهما، في بغداد، طيلة القرن التاسع عشر؛ ألا وهما " الحركة السلفية " و خط " النقشبندية - الخالدية ". وبينما بقيت " السلفية " مقصورة على بغداد الى العقود الأخيرة من ذلك القرن، نجد أن " الخالدية " اظهرت فاعلية أعظم و إنتشرت في أرجاء الإمبراطورية العثمانية و ما ورائها. أما السلفية الحديثة فقد برزت في بغداد، تحت تأثير تعاليم " الوهابية " في ختام القرن الثامن عشر، على يد " الشيخ علي السويدي "، العالم المشهور و سليل عائلة محترمة جداً من علماء " السنة " في بغداد. ولعدم مواجهتها أية معارضة من قبل الحكام الماليك للإقليم، فقد جذبت الكثير من الأتباع، من بين العلماء و باقي المثقفين و أبناء الطبقة العليا في المدينة، وكما نوهت في مقالة نشرت مؤخراً. ومع هذا، فإن سرعان ما واجهت السلفية تحدياً من طرف الخالدية؛ و من ثم سياسة قمعية على يد الدولة. ومع ذلك، ففي هذه " المقدمة " القصيرة، سوف نركز على " الشيخ خالد "؛ و بالتالي، الخط الذي حمل إسمه والذي يمثل موضوع هذا المجلد.

^١ " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد في أوائل القرن التاسع عشر " المنشورة في " عالم الإسلام " ٤٣:٣ (٢٠٠٢) ص ٣٤٩ - ٣٧٢ : راجع كذلك " الخالدية و السلفية في بغداد بعد الشيخ خالد " ص ٣١ - ٤٠

لقن الشيخ خالد، القادم من " شهرزور " في " كوردستان العراق " مبادئ الطريقة النقشبندية المجددية في مدينة " دلهي " على يد " شاه غلام علي " و رسم من قبله معاونا (خليفة)^٢ بعد ذلك عاد الى السليمانية في عام (١٨١١)، حيث كان يعيش في السابق و قام بالتدريس هناك قبل سفره الى الهند. في البداية، كانت نيته تتجه صوب نشر التعاليم في بلده؛ لكن العداء الذي واجهه به شيخ قادري أجبره على الابتعاد عن البلدة و البقاء في بغداد، وهي خطوة تحولت لصالحه. في بغداد، يظهر أن شخصيات، من ذوي الأفكار الصوفية، يقودهم المفتي الحنفي " أسعد صدر الدين الحيدري " قد وجدوا في تعاليم النقشبندية المجددية ما يقف في وجه السلفية. لذا فقد أعدوا " خالد " لهذه المهمة، والتي أخذها على عاتقه بكل همة و حماسة. وفي سنة (١٨١٥) تمكنوا من إقناع الحاكم العام للإقليم (الوالي - م)، سعيد باشا بترميم مدرسة قديمة و منحها الى الشيخ خالد؛ والتي أصبحت أول زاوية له و موضع ولادة الطريقة الفرعية الخالدية.

في محاولة منه للترغيب في تعاليم السلفية، قام الشيخ علي السويدي بكتابة بحث يدعو الى العودة الى تعاليم " إسلام " المراحل الأولى، و " التمسك بالقرآن و السنة كونهما الإمامين (الثقلين - م) الذين أمرنا النبي باتباعهما "^٣. و على المرء أن يقتدي بالنبي في أقواله وأفعاله وما

٢ - راجع " مولانا خالد و شاه غلام علي في الهند " لـ " آرثر بوهلر " المنشورة في

الصفحات ١٩٩ - ٢١٣ من هذا المجلد

٣ - راجع " العقد الثمين في بيان مسائل الدين " (١٧٩٩ ؛ القاهرة : المطبعة المأمونية

(١٩٠٢ ،

درج عليه صحابته؛ كما إن السويدي كان معارضاً لـ " الغلو في الدين " مثل زيارة القبور و عبادة (تقديس - م) الأولياء و المظاهر الشعبية الأخرى للدين. لم يعر أحد التفاتاً إلى هذا الكتاب للسويدي حتى قام أحد مريدي الشيخ خالد، المدعو محمد ابن سليمان (و الذي يسمى أحياناً " البغدادي ") بوضع بحثاً ، املاه خالد، نفسه، مقاطع كثيرة منه؛ و حيث نجد في هذا البحث المبادئ الأساسية لتعاليم الشيخ و النقشبندية الخالدية.

أشار ابن سليمان، في مقدمته، أن ما دفعه إلى كتابة هذا البحث هو أن بعض الناس ينكرون الحاجة إلى إتباع مسار الصوفية مدعين أن " لا شيء يقودنا إلى الله سوى الشرائع الدينية بمفهومها الحرفي " ^٥. كما أراد، إلى جانب ذلك، " أن يؤكد أن على من لم يوهبوا نعمة القلوب النقية يتوجب تعلم المعارف الدينية الخفية (علم الباطن) و الرضوخ للإرشاد الروحي على يد شيخ كامل^٦. مع الإقرار بأن على المسلمين إتباع تعاليم القرآن و السنة حرفياً، فإن الصوفية لا يكتفون بذلك؛ ويقولون بالحاجة إلى إرشاد من شيخ صوفي. إن هذا البحث تؤكد أن النقشبندية المجددية تلتزم بشدة بتطبيق مبادئ الشريعة و إتباع الصحابة. لقد كتب ابن

4 - راجع " الحقيقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية و البهجة الخالدية " ، ١١٧

٨ - المطبوعة هامشاً لكتاب " عثمان بن سند الوائلي " الموسوم " أضفى الموارد من سلسال أحوال الإمام خالد "

5 - راجع " الحقيقة الندية ... " ص ٤

6 - راجع " الحقيقة الندية ... " ص ٤

سليمان : " إن العارفين بتقاليد النبي يقرون بأن هذا هو السبيل الذي اختاره النبي ﷺ يعني الطريقة النقشبندية ﴿ داعياً مجتمعه الى قبول ذلك و الذي سار عليه الصحابة ﴾؛ ولتأكيد هذه النقطة استشهد بقول " الشيخ مراد البخاري " بأن "طريق النقشبندية هو طريق الصحابة و تتمثل في الخضوع المستمر ﴿ لـ الله ﷻ ظاهراً و باطناً؛ مع الإلتزام التام بالسنة والتنفيذ الصارم للشرائع ولها أساسان متينان؛ وهما الطاعة التامة للنبي و الإخلاص الشيخ الكامل ^{٨٧} .

ما عناه الشيخ خالد هو أن الفروقات ما بين تعاليمه و تلك التي للسلفية طفيضة جداً، فيما يخص تقليد ما يصدر عن النبي، وإتخاذ صحابته قدوة و تطبيق تعاليم الشريعة. حتى أنه كتب، مرة، أن " مبداه هو مبدأ السلف، و أن طريقته ... هي عين طريقة الصحابة و خيرة التابعين. ^{٨٨} . كان الشيخ خالد يؤمن بأن رسالته تفوق تعاليم السلفية كونها تجمع ما بين التصوف و التعلم؛ ولقد كتب ابن سليمان بأن من الأساسي لكل مسلم، بعد أن يتعلم العلوم الدينية المكشوفة (علم الظاهر)، أن يتعلم العلوم الدينية المخفية (علم الباطن) على يد شيخ من الصوفية^{٨٩}؛ كما إن لا غنى عن الإرشاد الروحي كونه ينقي قلوب الناس.

7 . المصدر السابق ص ١٣

8 . المصدر السابق ص ١٤

9 " بغية الواجد من مكتبة حضرة مولانا خالد " لـ " أسعد صاحب " (دمشق :

١٩١٥ - ١٦) ص ٩٦

10 . راجع " الحليقة الندية ... " ص ١٧ و ١٨

إن مثل هذه التعاليم، وإذا ما صاحبها عزم مثابر هدفه نشرها على
أوسع نطاق، فإن ذلك مكن الشيخ خالد من إيقاف توسع السلفية في
بغداد؛ وفي ذات الوقت اجتذاب العديد من الأتباع، وبالأخص من بين
الشباب، في كل من بغداد والمناطق الكوردية. وفي الواقع فإن مهمته قد
حققة نجاحاً كاملاً. لقد غادر العراق، نهائياً، في سنة (١٨٢٢) واستقر في
دمشق^{١١}. إن نقل نشاطه من بغداد الى دمشق كان مؤشراً على نقطة تحول
في مهمته؛ حيث أن دمشق تقع على طريق الحج وقريبة من كل من
إسطنبول و مكة، أكثر من قرب بغداد منهما؛ فمن دمشق كان يتمكن من
الحصول على إشراف أحسن على إنتشار الخالدية. لقد كانت تلك حركة
ذكية من جانب الشيخ خالد، لأنها حولت الخالدية من حركة لمجموعة
محلية عراقية الى حركة لعموم الدولة العثمانية.

منذ عام (١٨١٩)، وبينما كان لا يزال في السليمانية، قام الشيخ خالد
بإرسال مبعوث عنه الى إسطنبول؛ ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي
يتواجد، في العاصمة العثمانية، أحد افراد النقشبندية المجددية. وصل
الشيخ مراد البخاري الى إسطنبول خلال العقود الأخيرة من القرن السابع
عشر؛ وفي القرن الثامن عشر وصلها، قادماً من مكة، أحد افراد المجددية
من مريدي الشيخ احمد جورباني و الملقب " ياكداش ". إن وضع
الخالدية كان مختلفاً عن وضع المجددية؛ فما أن وصل خالد الى دمشق،
وأصبح بعيداً عن السلطات المحلية في كل من بغداد و السليمانية، حتى

^{١١} . إن الأساس المنطقي لهذه الحركة قد فصلت في " الخالدية و السلفية في بغداد

بعد مولانا خالد " ص ٢١ و ٢٢

إتخذت مهمته منحى يتسم بالفاعلية التي لم يكن في مقدوره الإفصاح عنها علناً في بغداد أو الديمانية ؛ ففي هاتين المدينتين، إنحصرت تعاليمه في نشر مبادئ التفسيرية الجديدة و محاربة السلفية.

لكنه في دمشق، أحس بحرية مكنته من التطرق الى مسائل إجتماعية و سياسية؛ وبذا نجد أن مراسلاته مع معاونيه (خلفائه - م) كانت تضم شجبا للبدع الإسلامية و لعنا لغير المسلمين. كان يعتبر الدولة العثمانية المعقل الأخير للإسلام، فدعى أتباعه الى " الصلاة صباح مساء من أجل الدعم ﴿ الإلهي ﴾ لل... الدولة العثمانية... و نصرها على أعداء الدين ". بالإضافة الى ذلك، نتمس نداءات لدعم " السلطان "، بصفته الحامي للإسلام، كانت تتكرر دوماً في مراسلاته؛ وفي بعض الأحيان، كان يصاحب ذلك النداء التالي: " لترتفع...على يده ﴿ اي السلطان ﴾ راية شريعة النبي "".

لم يكن صعباً على الخالدية التأثير على أبناء الطبقات العليا في إسطنبول وإيجاد مؤيدين من بين الصفوة الحاكمة؛ وقد ساهم، مثل هذا الأمر، في التأثير على القرارات السياسية التي كانت تتخذ في تلك المرحلة من قبل الباب العالي؛ مثل القضاء على الإنكشارية و إلغاء الطريقة

12 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " أحمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (أنقـــــرة : ٢٠٠٥) ص ١٩٩

البكتاشية في عام (١٨٢٦). فقد جرى إتهامهم بالبدع الهرطقية (الإلحاد - م) أو أنهم سبب ضعف المجتمع الإسلامي و الدولة^{١٣}.

بعد تلك الأحداث بسنة مات الشيخ خالد في دمشق، على أثر إصابته الطاعون، مع عدد من أفراد عائلته و العديد من كبار معاونيه (خلفائه - م) الذين كانوا قد صحبوه من العراق. كانت وفاته، غير المتوقعة، خسارة عظيمة للخالديين؛ ففي الواحدة والخمسين من عمره كان لا يزال في قمة عطائه ولم يمضي من عمر الخالدية أكثر من عقد و نصف من الزمن. ولكن خالد كان منظماً ممتازاً و قائد صوفي مميز؛ فقد نجح في اجتذاب العديد من أفراد حبيلاً جديداً، قد بدأ بالظهور من بين الكورد، من المثقفين أمثاله الذين قد درسوا في المدارس التي أسسها أمراء الكورد؛ وبدا، وخلال السنوات الستة عشر من النشاط، نجح في كسب و تلقين أعداد كبيرة من الأتباع وتدريب و تلقين ما لا يقل عن سبعين معاوناً (خليفة - م)، كان معظمهم من الكورد الذين قام بإرسالهم الى مختلف المدن و البلدات في كافة أرجاء البلاد العثمانية و ما ورائها. و بكل تفاني حمل هؤلاء مهمته الى أقصى المناطق، وبالأخص في مدن الأناضول و بين العشائر الكوردية. كانت محصلة ذلك، أن الدعوة الى التمسك بالشرعية والإلتزام القوي بالمبادئ الإسلامية الإصولية قد تركت بصمتها في أراضي غرب آسيا، خلال القرن التاسع عشر.

في إسطنبول، لم يكن السلطان محمود الثاني مرتاحاً لما يقوم به الخالديون، ففي عام (١٨٢٨) قام بطرد نواب خالد و أرسل عدداً من

13 المصدر السابق ، ص ٣١٢ و ٣١٣

قادة الخالدية الى المنفى. بعد ذلك بقليل، و بالرغم عن هذه النكسات، عاد الخالديون الى ممارسة نشاطهم في المدينة، وبقيت لها مكانة الحضوة لدى العديد من أفراد الطبقات العليا هناك؛ و بالتالي، فقد تركت أثراً لا يستهان به على الإجراءات الإصلاحية خلال الفترة الأولى من " التنظيمات (الإصلاح) " (او ما كان يُطلق عليه تسمية " المشروطية " - م)^{١٤}.

في اثناء مكوثه في دمشق، قام الشيخ خالد بالحج الى مكة في سنة (١٨٢٦) واستغل الفرصة لتنظيم نشاط خالدي هناك. وقد نجحت الخالدية بالانتشار من مكة الى " جاوة " و جنوب شرق آسيا، حيث لاقت رواجاً كبيراً و كسبت الكثير من المريدين^{١٥}

14 راجع مقالتي المعنونة " الجذور الإسلامية في البراءة الكلهانية " المنشورة في " عالم الإسلام " ٤ : ٢ (١٩٩٤) ص ١٧٣ - ٢٠٢

15 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " أحمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (انقره : ٢٠٠٥) ص ٢٠٧ و ٣٠٨ ؛ وكذلك " تأثير العلماء الكورد في إسلام أندونيسيا " لـ " مارتن فان برونسين في مؤلفه " الملالي والصوفية و البدع (الهرطقة - م) : دور الدين في المجتمع الكوردي " (إسطنبول : آيزيس، ٢٠٠٠) ص

انتشار الخالدية شرقاً

لقد تميز تأريخ الخالدية، بعد وفاة مولانا خالد، بحدثين رئيسيين. كان الأول، التوسع السريع المستهدف البلدان الإسلامية في آسيا؛ أما الثاني، فخلال القرن العشرين، كان للإضطهاد السياسي و الديني الذين مارسهما الميالون للعصرية و الأنظمة الوهابية آثار دائمة على الخالديين.

بينما نجد أن الطريقة، وخلال القرن التاسع عشر، كانت قد غدت أقوى في الموطن الكوردي لخالد؛ وانتشرت في الدول المجاورة، وبالأخص في الأناضول، قبل دخولها إسطنبول و الأجزاء الأخرى من الإمبراطورية العثمانية^{١٦}. إستمر توسع التيار، خلال ذلك القرن، حتى بلغ " تارستان " و " أندونوسيا "؛ حيث حلت الخالدية، تد ينجيا، محل المجددية وحتى بعض الفروع الأخرى في العديد من البلدان. أخذت الخالدية من كوردستان الى مقاطعة " طالش " في شمال إيران (وهي منطقة " خلخال " في شرق آذربايجان الإيرانية - م) والى القفقاس^{١٧}. كانت المدينتان المقدستان في الحجاز (مكة و المدينة) سكناً إتخذ للخالدية،

^{١٦} راجع " Yad-I mardan ou les Naqshbaqndis Kurdes الكورد النقشبندية " (في هذا المجلد ص. ٦١ - ٦٨) لـ " هلكاوت حكيم ". حول إنتشار الطريقة في الإمبراطورية العثمانية، راجع " خالد البغدادي و الخالدية الأناضولية " لـ " عبد الرحمن ميمس " (إسطنبول : كتابوي ، ٢٠٠٠)

^{١٧} - راجع " النقشبندية الخالدية في طالش (شمال إيران) " لـ " حامد ألكار " في هذا المجلد ص. ١٦٩ - ١٩٧ ؛ و " داغستان و عالم الإسلام " لـ " موشي كامر و ديفيد فاسرستان " (هلسنكي : الأكاديمية العلمية الفنلندية ، ٢٠٠٦)

حيث لعبتا دوراً رئيساً في كسب وتلقين الحجاج ؛ والذين بدورهم ادخلوا الخالدية الى بلادهم، وبالأخص في القفقاس (داغستان و الشيشان) في العشرينات من القرن التاسع عشر (ومن هناك إنتقلت، بعد ذلك، الى آذربايجان) ومن ثمة الى الأرخبيل الأندونوسي بحلول أواسط القرن التاسع عشر^{١٨}. إستقر شيوخ الخالدية، من الكورد، في الحجاز؛ حيث سكن الدعاة الرئيسون للطريقة كما سكن الخالديون جبل " أبو قبيس " في مكة، حيث قام أحد خلفاء مولانا خالد بإرشاد العديد من المريدين الأندونوسيين^{١٩}. اما في داغستان فإن الخالدية كانت تسمى " المريدية " من قبل الروس؛ وقد لعبت دوراً رئيساً إبان الحرب المقدسة (الجهاد - م بقيادة الأئمة الثلاثة (١٨٢٨ - ١٨٥٩)، وكان بين صفوفهم إثنان من من أبناء الطريقة رحمه الله غازي محمد، الذي توفي سنة ١٨٣٢ و شامل (الشهر المتوفي سنة ١٨٧١)؛ إلا أن تحديد الدور الذي لعبته الخالدية في تلك الحرب المقدسة يحتاج الى دراسة متعمقة أكثر^{٢٠}. بالرغم من أن الخالدية

18 - " عن الشيخ خالد في آذربايجان : محمد الناسخ (١٩٠٧ - ١٩٩٦) " لـ " رمضان

موصلي " في هذا المجلد ص. ١٢٥ - ١٤٩

19 - راجع " بعد أيام أبو قبيس ، النقل الأندونوسي للنقشبندية الخالدية " لـ "

مارتن فان برونسن " في هذا المجلد ص. ٢٢٥ - ٢٥١

20 - نوقشت هذه النقاط في " خالدية شمال القفقاس : المشاكل التأريخية " لـ "

ميشيل كيمبر " من هذا المجلد ص. ١٥١ - ١٦٧

قد دخلت بعض أنحاء العالم العربي²¹؛ فإنها إنتشرت شرقاً، حيث لا تزال تحظى، هناك، بشعبية .

بدخولها الى إسطنبول، على يد مريدي مولانا خالد، في العقود الأولى من القرن التاسع عشر، فإن الخالدية تمكنت، وبشكل تدريجي، من إحتواء جميع مواطن المجددية السابقة والتي كانت قد قامت في عاصمة الإمبراطورية العثمانية، منذ أواخر القرن السابع عشر، و حتى بعض مواقع النقشبندية التي سبق وإن تأسست منذ القرن السادس عشر. إن أهم مواقع الخالدية، والذي كان قد تأسس في أواسط القرن التاسع عشر وكان ذو تأثير على كل من الحياتين الثقافية و السياسية للإمبراطورية، هو " تكية كوموشانوي " (١٨٥٩) التي اخذت إسمها من " احمد ضياء الدين كوموشانوي " (المتوفي سنة ١٨٩٤)". عين " كوموشانوي " عدد غفير من الخلفاء، وقام بإرسالهم الى عدة أماكن في الإمبراطورية من أجل

21 . حول الوجود الخالدي في العالم العربي، راجع المقالات الأخيرة لـ " أبو منة "، مثل " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد في أوائل القرن التاسع عشر " المنشورة في " عالم الإسلام ٤٢:٢ (٢٠٠٣) "؛ و " الشيخ المنسي : عيسى الكوردي و تحول أخوية النقشبندية الخالدية في سوريا القرن العشرين " لـ " إيزاك وايزمان "؛ من هذا المجلد ص. ٣٧٢ - ٣٩٢ . " اليد الخفية : التعاون بين الأخوية النقشبندية الخالدية والأصولية المتزمتة في حلب " في ص ٤١ - ٥٩ من هذا المجلد .

22 . وهو مؤلف إحدى روائع الأدب الخالدي الموسومة " جامع الأصول " (القاهرة : الجمالية، ١٩١٠)، و المؤسس للعديد من المكتبات الصوفية في الأناضول؛ حول تاريخ " التكية " راجع " تكية كوموشانوي في إسطنبول. التأريخ والمميزات المعمارية للتكية النقشبندية الخالدية " لـ " بهاء تانمان " في هذا المجلد ص. ٨٧ - ١٠٦

نشر الطريقة^{٢٣}. بالإضافة الى ذلك، فإنه كان مسؤولاً عن وصول الخالدية الى مصر و الى مقاطعة " الأورال - الفولغا "، حيث كسب و لقن أحد المع علمائها، وهو " زين الله رازوليف " من " ترويتسك " (المتوفي سنة ١٩١٧). وبعد ذلك أصبح مشايخ الخالدية في تلك الأنحاء يعرفون بإسم " كوموشانوي إيشانلر "^{٢٤}. إن الكم، الذي لا يستهان به، من الكتابات حول الخالدية، والتي طبعت في " قزان " جعل من منطقة " الأورال - الفولغا " مركز نشر لكتب الخالدية ؛ الى جانب تركيا و أندونيسيا. إن مريدي " رازوليف " أوصلوا ذلك التيار حتى " هضبة كازاخ " و " سايبيريا " و الى مدن على حدود الصين^{٢٥}. بينما قام (خالدي - م) آخر بفتح مدرسة في " أستركان " في عام (١٩٠٥)^{٢٦}.

23 - حول حكاية أحد المشايخ و سليليه الروحيين، مثلاً، راجع " الشيخ عثمان نيازي أفندي و فرع كوموشانوي في البحر الأسود عند القرن التاسع عشر " لـ " إسماعيل قره " في هذا المجلد ص ١٠٧ - ١٣٤

24 - " دراويش إيشانلر " لـ " ظريف مظفري " (قزان : يانكالييف، ١٩٣١) ص ١٠٣ - ١٠٧

25 - " مؤتمرات الصوفية في سايبيريا الى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين " لـ " تيارى زاركون " في " الإسام في سايبيريا - دورية العالم الروسي ٤١ : ٢ - ٢) (٢٠٠٠) ص ٢٩١ - ٢٩٣

26 - " التاريخ الإسلامي المقدس و ثورة ١٩٠٥ في التاريخ الصوفي لـ أستركان " بقلم " آلن فرانك "، في مؤلف " ديفن دي ويزر " المعنون " دراسات في تاريخ آسيا الوسطى "، في ذكرى يوري بريكيل " (بلومنتون، إنديانا : جامعة إنديانا ، ٢٠٠١) ص ٣٠٨

**الخالدية والسلفية
في بغداد من بعد
الشيخ خالد**

مقدمة :

في مقالة نشرت قبل بضعة سنين، تحت عنوان " السلفية و ظهور الخالدية في بغداد أوائل القرن التاسع عشر "؛^{٢٧} أشرت الى ظهور و إنتشار تيار سلفي في بغداد أوائل القرن التاسع عشر، تقريبا. كان أول من أوجد هذا التيار هو " الشيخ علي السويدي " الذي كان من أبرز رواة الحديث في بغداد، والذي كان كتابه الموسوم "العقد الثمين في بيان مسائل الدين" المكتوب في سنة (١٧٩٩)، يمكن إعتباره التوصيف الأول لتعاليم هذا التيار من الفكر الديني المعاصر؛ إضافة الى كتابات " محمد ابن عبد الوهاب ". وهذه التعاليم قد حملت، الى بغداد، في حدود ذلك الوقت أيضا عن طريق " عبد العزيز الشاوي " سليل إحدى أبرز العوائل في المدينة^{٢٨}. لقد بينت، في المقالة أنفة الذكر، أن كل من السويدي و الشاوي كان، في نظرته، متأثرا بتعاليم " الوهابية "؛ إضافة الى أنني المحت، وفي عين المقال، الى أن بعض تعاليم " الشيخ خالد " (والذي معروف عنه أنه تلقى مبادئ الطريقة النقشبندية الجديدة على يد " شاه غلام علي " في دلهي) و بالأخص تأسيس و نشر الطريقة الخالدية، الفرعية، في بغداد خلال العقد الثاني من القرن التاسع عشر؛ وقد جاء ذلك، بشكل جلي، كردة فعل لإنتشار " المعتقدات السلفية " بين العلماء و باقي وجهاء المدينة^{٢٩}. إن الطريقة الفرعية، التي أصبحت معروفة بـ " الخالدية "، أمنت لجيل الشباب و

27 - نشرت في " عالم الإسلام " ٤٢:٢ (٢٠٠٣) ص ٢٤٩ - ٣٧٢

28 - حول " علي السويدي " راجع ، ص ٣٥٤ - ٣٥٦ ؛ و حول " عبد العزيز الشاوي

" ص ٣٦١ - ٣٦٢ من المصدر أعلاه

29 - راجع، حول " الشيخ خالد " ص ٣٦٤ و الملحوظتين ٧٣ و ٧٤ من المصدر السابق

للعديد من العلماء، من غير العرب، في بغداد منظور ديني بديل حول السلفية يتسم بشيء من الإنفتاح.

رحيل الشيخ خالد الى دمشق

ولكن الشيخ خالد، وبعد النجاح الذي حققه، طيلة أحد عشر عاماً، قضائها في نشر هذه الطريقة الفرعية في كل من السليمانية و بغداد، ترك الأخيرة، غير نادم، وهاجر في أواخر صيف عام (١٨٢٢) الى دمشق و برفقته العديد من كبار مريديه؛ و متبوعاً بأفراد عائلته^{٣٠}. في حقيقة الحال، وبالرغم من التقدم اللامع الذي أحرزه في نشر تعاليم النقشبندية المجددية، فإن الشيخ خالد وجد أن من الضروري، والغريب في ذات الوقت، مغادرة بغداد نهائياً.

إلتزمت، أدبيات الخالدية، الصمت تجاه الأسباب التي أدت الى رحيله عن بغداد؛ و مع هذا فإن هناك أوجه تشابه ما بين تركه لبغداد و تركه السليمانية، قبل ذلك بعامين. كان من المعروف أن في الخريف من سنة (١٨٢٠) غادر الشيخ خالد السليمانية، حيث مكان زاويته الرئيسة ضمن المنطقة الكوردية، دون توديع حاكمها الذي كان صاحب الفضل عليه. أما الكاتب الكوردي " محمد الخال "، الذي نشر السيرة الذاتية لـ " الشيخ

30 - " الحديقة الندية " لـ محمد بن سليمان --- في حاشية " عثمان بن سند الوائلي " ، " أصفى الموارد من سلسال أحوال الإمام خالد " (القاهرة: ١٨٩ - ٩٦) ص ٤٦ - ٤٧ ؛ عبد المجيد الخاني - " الحقائق الوردية في الحقائق الجليلة النقشبندية " (القاهرة: دار الطباعة الأميرية، ١٨٩٠ - ٩١) ص ٢٤٢ ؛ إبراهيم فسيح الحيدري - " المجد التليد في مناقب الشيخ خالد " (إسطنبول: المطبعة الأميرية ١٨٧٥) ص ٢٧ .

معروف النودهي " المعروف بأنه المنافس لـ " الشيخ خالد " في
 السليمانية، فقد كتب بأن شعبية خالد بين الكورد قد اثارة مخاوف "
 محمود الباشا "، حاكم البلدة من عائلة " بابان " مما ادى الى بدا تغير
 موقفه منه. بينما شعر الشيخ خالد، من جانبه، بأن الباشا يتجنبه و
 يبتعد عنه. وقد دفعه ما انتابه من فزع، حول ما يمكن أن يحصل، الى أن
 يعتبر من المناسب أن يغادر³¹؛ ولكنه لم يستقر طويلا في زاويته في بغداد،
 حيث اوفد أحد ثقة معاونيه (خلفاءه - م) والدعو " عبد الرحمن
 العقري " الى دمشق لمعرفة إمكانية نقل مكان إقامته الى تلك المدينة. ثم
 قام ، بعد ذلك، بإرسال مبعوث ثان؛ هو " احمد الخطيب الأربيللي "
 الذي، على ما يبدو، جهز الأرضية المناسبة لوصوله الى هناك³². لقد تبع
 ذلك، في صيف سنة (١٨٢٢)، مغادرته بغداد الى هورمان؛ وهي بقعة
 جبلية في جنوب كوردستان، حيث يتمركز " عثمان طويلة " أحد كبار
 معاونيه؛ وبعد فترة وجيزة غادرها، عبر شمال سوريا، الى دمشق. وعلى
 ما يبدو فإنه قد تجنب توديع الحاكم العام (الوالي - م) " داوود باشا "
 كما فعل، قبل ذلك، مع " محمود باشا " .

و بتعبير آخر، يمكننا أن نفترض بأن بغداد لم تمنحه الترحيب الذي
 كان يناله سابقا، بما في ذلك موقف "داوود باشا " منه؛ ومع ذلك، وبعد
 مغادرة الشيخ خالد المدينة، إتضح أنه كان مدينا لتجار ومرابي بغداد

31 " سرد لمقيم في كوردستان و الذهاب الى موقع نينوى القديمة " بقلم
 كلاوديوس جيمس ريج (لندن : جيمس دنكن، ١٨٣٦) المجلد الأول ص ١٤٠-١٤١

" الشيخ معروف النودري البرزنجي " بقلم " محمد الخال " (بغداد - ١٩٦١) ص ٤٢
 32 " الحقائق الوردية ... " ص ٢٤٢ و ٢٥٩

بمبلغ (٣٠) ألف قطعة ذهب (ليرة عثمانية ذهب - م)؛ قام " داوود " بدفعها، بدلاً عنه، من الخزينة العامة^{٣٣}. ولكن لا يمكن أن تكون هذه هي نقطة الفراق التي أدت الى مغادرته أو السبب الفعلي وراء ذلك؛ فالسؤال، هنا، هو : ما الذي دفعه الى المهاجرة من بغداد؟ و هل كان لذلك علاقة بموقف الوالي " داوود باشا " تجاهه؟

إن من المعروف أن " داوود باشا " كان قد جلب، وهو صبي، من جورجيا^{٣٤}؛ وترعرع في بغداد و درس، لسنوات طويلة، العلوم الإسلامية على يد عدد من العلماء المشهورين في المدينة. وأثناء فترة حكمه ما بين (١٨١٧ - ١٨٢٢)، وحسبما أورده المؤرخ " سليمان هانق "، الذي كان والده " كتحدا " (درجة وظيفية حكومية عثمانية - م) لدى الباشا، قام هذا الوالي ببذل جهود كبيرة من أجل تشييد الجوامع و المدارس؛ ولكنه " لم يكن ميالاً صوب الطرق الصوفية "^{٣٥}؛ مما نجم عنه أن الإهمال قد طالهم

33 - " مختصر مطالع السعود بتبيان أخبار الوالي داوود " بقلم " محمد أمين الحلواني " (بومبي : المطبعة الحسينية ١٨٨٦ - ٨٧) ص ٥٧ . كما كتب " إبراهيم الحيدري " في " المجد التليد " بأنه « قد سبق مفادرة خالد أن نفذ صبر دانيه و ضغطوا بشدة على وكيل الشيخ من أجل سداد الدين » ص ٢٩

34 - كان من عادة العثمانيين جلب " ممالك " صغار السن من جورجيا و اليونان و البانيا و بلاد أخرى والقيام بتربيتهم تربية عسكرية إسلامية من أجل الخدمة العسكرية المنضبطة و خصوصاً في قوات " الإنكشارية " - المترجم

35 - مقالة عباس العزاوي " مولانا خالد النقشبندي " المنشورة في مجلة " المجمع العلمي الكوردي " ١ (١٩٧٤) ص ٧٣٠

إبان حكمه، وفي هذه الحالة يمكن تفهم شعور " خالد " بأنه من غير اللائق إستمرار البقاء في بغداد.

في الحقيقة، ان الشيخ خالد، نفسه، قد المح لذلك في العديد من الرسائل التي بعث بها من دمشق الى "عبيد الله الحيدري" أكبر معاونيه (خلفائه - م) في بغداد. كان " الحيدري " ينتمي الى عائلة " سنية " مرموقة في المدينة، و أكبر أبناء " المفتي الحنفي "؛ وكباقي معظم معاوني (نواب أو خلفاء - م) خالد، فإنه كان من اصل " كوردي "٣٦. إن أول امر كتبه خالد الى غنيد الله كان تأنيباً لإهماله أصول الطريقة، إذ جاء في رسالته إليه " عدم المبالاة بشريعة الطريقة "٣٧؛ ثم ، بعد ذلك، حذره بوجوب بذل كل جهده في سبيل " إرضاء المشايخ " ﴿ يعني نفسه ﴾ و منحهم الإحترام الواجب... ﴿ و ﴾ ليس إرضاء من يعملون على هدم أساسهم "٣٨. و مع هذا فإن الرسالة جاءت غفل من ذكر أولئك التهمين بمحاولة " تدمير " الشيخ. و لما لم يظم " غنيد الله " بالرد، فإن خالد كتب إليه، مجدداً، مستفسراً لماذا " لم يستلم منه أية رسالة منذ فترة طويلة "٣٩. في الآخر، وعندما قبل غنيد الله ما عرضه عليه داوود باشا ليحل محل أبيه المريض مفتياً للحنفية في بغداد، و على ما يبدو دون

36 . حول " غنيد الله الحيدري " راجع " المجد التليد ... " تحت عنوان " الحيدري

"

37 . " بغية الواجد في مكتبة مولانا خالد " بقلم " اسعد صاحب " (دمشق :

مطبعة الترقى ، ١٩١٥ - ١٦) ص ٢١٨

38 . المصدر السابق ص ٢٠٢

39 . المصدر السابق ص ٢٤٦

إشعار خالد بذلك أو أخذ موافقته، فإن الأخير قد إشطاط غضبا وامر باقي معاونيه في بغداد بقطع علاقاتهم به قائلا بأنه قد حاد عن سبيل الطريقة، و بدأ فقد " هوى في نظره الى الدرك الأسفل "؛⁴⁰ كما إنه كتب يأمرهم بـ " عدم مخالطة الأمراء و الأغوات و رجالهم ﴿ و اضااف ﴾ و عدم تدريبيهم، أو مساعدتهم، على (طقوس) الطريقة "؛⁴¹ إن هذه المراسلات مع معاونيه في بغداد توحى بأن علاقة خالد مع داوود باشا و النخبة الحاكمة في المدينة قد تأزمت الى درجة وجد معها انه من غير المحبذ البقاء، بعد ذلك، في المدينة؛ و ربما قد يشكل ذلك السبب الجوهري وراء هجرته من بغداد، تلك المدينة التي إحتضنته في باديء الأمر و فيها كان مسقط رأس طريقته الفرعية⁴².

وعلى كل حال، فإن في السنوات اللاحقة سارت أمور الطريقة الخالدية الفرعية في بغداد من سيء الى أسوء؛ ففي صيف عام (١٨٣١) امر " السلطان " حاكم حلب العام (والي حلب - م) " لاز علي رضا باشا " بالزحف على بغداد و تنحية داوود باشا وقمع سلطة " الماليك " في المنطقة. قام " علي رضا " بفرض الحصار على المدينة؛ وحينها إنتشر الطاعون في داخلها قاضيا على أعداد غفيرة من ساكنيها بمن فيهم العديد

40 - المصدر السابق ص١١٥

41 - المصدر السابق ص١١٢

42 - راجع مقالي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " في مؤلف " احمد يشار أساك " المعنون " التصوف و الصوفية في المجتمع العثماني " (أنقـــــــرة : ٢٠٠٥) ص ٢٩٥

من المدافعين. لقد شكل ذلك الوضع السبب الرئيس وراء إنهيار مقاومة " داوود باشا "، و بعد ذلك إحتل "علي رضا " بغداد؛ وقد كوّيء بمنحه منصب الحاكم العام للمنطقة". أما فيما يخص " داوود " فقد أقتيد تحت الحراسة الى إسطنبول، ولم يرى بغداد ثانية.

أما بالنسبة الى الطريقة الخالدية الفرعية، فإن ما جرى قد تمخض عن إرتداد كبير على مستويين؛ الأول، أن جميع كبار معاونين (الخلفاء) الذين تركهم الشيخ خالد وراءه، في بغداد، قد ماتوا خلال الطاعون بمن فيهم " غبيد الله الحيدري " الذي كان قد أصبح آنذاك مفتي الحنفية. من بين هؤلاء معاونين، كان لوفاة كل من الشيخ " محمد الجديد "، الذي كان أكثرهم كفاءة و المرید الذي يعتمد عليه و الذي ورث منصب قيم الزاوية الخالدية في المدينة؛ الشيخ " موسى الجبوري " اعمق الأثر. أما من بقي على قيد الحياة فكان " عبد الغفور المشاهدي " الذي لم يكن

43. حول سقوط بغداد بيد " علي رضا " راجع " تاريخ العراق بين إحتلالين " لعباس العزاوي (بغداد: مطبعة بغداد ١٩٥٤) المجلد السابع ص ١٠ وما بعدها؛ و " اربعة قرون من العراق الحديث " لـ " ستيفن همسلي لونكريك " (أوكسفورد: مطبعة كليرندون ١٩٢٥) ص ٢٧٦ وما بعدها

44 " المجد التليد ... " للحيدري ص ٥٦ ؛ " عنوان المجد في بيان أحوال بغداد و البصرة و نجد " بقلم " إبراهيم الحيدري " (لندن: دار الحكمة ١٩٩٨) ص ١٣٦ ؛ أما حول وفاة " غبيد الله "، راجع ص ١٢٢ ﴿ توفى (بسبب الطاعون) و عمره ٤٥ عاماً

مبرزاً أو ذو مقدرة كالآخرين الذين وافاهم الأجل^{٤٥}. والثاني كان إختفاء حضور خالدٍ قوي في المدينة، الذي أتاح الفرصة أمام التيار السلفي المنزوي يعود ليؤكد وجوده، كما سوف يستبنا لنا لاحقاً.

ولاية " علي رضا " في بغداد (١٨٣١ - ١٨٤٢)

من الناية الأخرى، فإن إنهيار سلطة " الماليك " و كارثة الطاعون، أطلقاً يد الحاكم العام (الوالي --- م) الجديد " علي رضا باشا "؛ فأدار الحكم كما شاء. ولما كان ممن يحملون المفاهيم " البكتاشية " و محباً لـ " أهل البيت "^{٤٦}؛ ومن المحتمل أنه كان يحمل مشاعر من الكراهية تجاه الطريقة الفرعية الخالدية، كما أن من المرجح جداً، أنه كان مندرجاً للدور الذي يلعبه أتباع النقشبندية المجددية و الخالدية في القضاء على " الإنكشارية " و إلغاء الطريقة " البكتاشية "؛ قبل ذلك بخمس سنوات، في إسطنبول^{٤٧}. إضافة الى ذلك، فإن " رضا " لم يمتلك سوى خيارات قليلة

45 حول " عبد الغفور " راجع " " المجد التليد ... " للحيدري ص ٥٦ ؛ " بغية الواحد " لأسعد صاحب " ص ٢٤٨ ؛ " خلفاء مولانا خالد " لعباس العزاوي ، المنشورة

في العدد ٢ من مجلة المجمع العلمي الكوردي (١٩٧٤) ص ١٨٩

46 تاريخ الأسر العلمية في بغداد " بقلم " محمد سعيد الراوي " (بغداد - دار الشؤون الثقافية، ١٩٩٧) ص ١٩٤ ؛ راجع كذلك " طريق العراق " للعزاوي: المجلد السابع ص ٦٣ ؛ " لمحات إجتماعية من تاريخ العراق الحديث " لـ " علي الوردي " (

بغداد : مطبعة الإرشاد ١٩٧١) المجلد الثاني ص ٨٥

47 - راجع مقالتي المعنونة " منظور جديد حول ظهور و إنتشار الطريقة الخالدية الفرعية " / ص ٢٠٣ - ٢٠٤

فيما يتعلق بأولوياته السياسية. إن فترة حكمه في بغداد، التي امتدت طيلة ثلاثينيات القرن التاسع عشر، قد تزامنت مع احتلال " سوريا " من قبل القوات المصرية التابعة الى " محمد علي " الذي أجبره على أن يكون في حالة تأهب دائمة عبر ذلك العقد؛ وعدم إبعاد علماء و وجهاء المدينة. وعلى هذه الخلفية يمكننا أن نتفهم سياساته و أولوياته.

عمل " علي رضا "، ومنذ البداية، من أجل كسب تأييد الوجهاء و العلماء من العرب؛ وهذا نذكرنا، بدرجة ما، بالنحى الذي سار عليه " سليمان باشا " الكبير الحاكم المملوكي للإقليم (١٧٧٩ - ١٨٠٢)؛ والذي كان يتمتع باحترام عالي لدى الناس^{٤٨}. كان أحد هؤلاء الوجهاء هو " عبد الباقي العمري "، أحد افراد عائلة عربية معروفة جداً من وجهاء الموصل؛ وكان رجلاً مدنياً و ليس عسكرياً، قام علي رضا بتنصيبه معاوناً له (كهية أو كتخدا)، ولو لفترة وجيزة^{٤٩}، بينما كان السياق المتبع خلال حكم المماليك هو أن يكون " الكتخدا " من بين من هم مماليك.

٤٨ راجع " طريق بغداد " لـ " سليمان فائق بيك "، المترجم من التركية العثمانية من قبل " موسى كاظم نورس " (بغداد : مطبعة المعارف، ١٩٦٢) ص ١٨٢ ، وكان العنوان الأصلي " مرآة الزوراء "؛ مؤلف لونكرنك " أربعة قرون من العراق الحديث " ص ١٩٥ - ٢٢٠ ؛ " طريق العراق " للعزاوي / المجلد السادس ص ٨٤ - ١٥٢

٤٩ راجع سيرة موجزة لحياة " عبد الباقي العمري " المنشورة في " الترياق الفاروقي من منشآت الفاروقي " (القاهرة : مطبعة محمد مصطفى ١٩٩٨ - ٩٩) ص ٤٤٨ - ٤٥٢ ؛ دائرة المعارف الإسلامية ٢ / المجلد الأول ص ٨١٣ ؛ " نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر " بقلم " م. م. البصري " (بغداد : مطبعة المعارف ١٩٤٦) ص ٨٩ - ١١٣

بالإضافة الى ذلك فإنه، وخلال حكم آخر الماليك، جرى تعيين عالم كوردي بمنصب مفتي الحنفية؛ كما قام علي رضا بتعيين عالم عربي في مركز المفتي بعد أن أصبح شاغراً بوفاة المفتي "عبيد الله الحيدري" الذي أصيب بالطاعون، كما سبق ذكره. وقع إختياره على "عبد الغني الجميل" أحد العلماء الأعلام في بغداد⁵⁰. وعندما قام هذا، الأخير، بقيادة مظاهرات شغب ضد إضطهاد رجال الحاكم (الوالي - م) لعوائل بغدادية معينة، قام "رضا" بإبداله بعالم عربي آخر، هو "م. سعيد الطبقجلي" (١٨٣٢). وأخيراً، وفي عام (١٨٢٤)، وبناءً على نصيحة من "العمري"، عين في ذلك المنصب العالم الشاب واسع المعرفة "محمود شهاب الدين الألوسي"⁵¹. كما عينه، بالإضافة الى ذلك، كبيراً لعلمي "المدرسة المرجانية"؛ وهو المنصب الذي لا يتبوّه سوى أغزر علماء بغداد معرفة

50. حول "عبد الغني الجميل"، راجع "تاريخ الأسر ... لـ" الراوي" ص ٢٨٧
 -- ٢٩٣ ؛ "المسك الأظفر" لـ "محمود شكري الألوسي" (بغداد: المكتبة العربية ١٩٢٠) ص ١٢٦ ؛ "البغداديون - أخبارهم و مجالسهم" لـ "إبراهيم الدروبي" (بغداد: مطبعة الرابطة ١٩٥٨) ص ٣٠ وما بعدها

51. "ذكرى أبي الثناء الألوسي" لـ "العزاوي" (بغداد: شركة التجارة و الطباعة ١٩٥٨) ص ٥١ - ٥٢ ؛ "أبو الثناء الألوسي - العالم و المفتي العثماني و القرآني" مقالة لـ "بشير نافع" منشورة في "المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط" ٢٤ (٢٠٠٢) ص ٤٧٧ ؛ كان "علي رضا" قد طلب من الألوسي، في بادئ الأمر، أن يكتب تعليقا على كتاب صغير لشيخ الإسلام السابق "عبد الوهاب ياسين زادة" المعنون "البرهان في إطاعة السلطان" (إسطنبول: ١٨٣١ - ٣٢)، وهو هجوم عنيف موجه ضد حاكم مصر "محمد علي"؛ وقد كتب ذلك التعليق

٥٢. إن هذه التعيينات تدلل على ميل علي رضا صوب عرب الطبقتين الوسطى والعليا في بغداد.

وبكلمات أخرى، وبعد هذه التطورات، ألا وهي الطاعون و سياسات علي رضا، فعلى ما يبدو أن الطريقة الفرعية الخالدية قد عانت بعد عام (١٨٣١) إنحساراً في بغداد؛ ولكن الأمر كان مختلفاً في المناطق الكوردية. ففي تلك الأنحاء يشتغل معاونو (خلفاء - م) خالد في سبيل توسيع الطريقة دون منازع؛ وبالأخص الشيخ " عثمان طويلة " في هورمان^{٥٢} و " طه النهري في حكاري^{٥٣}. ولكن هذا خارج نطاق هذه المقالة.

-
- 52 " ذكرى أبي الثناء الألوسي " لـ " العزاوي " ص ٢٧ - ٢٨ ؛ " تاريخ الأسر ... " لـ " الراوي " ص ١٩٥ ؛ حول جامع مرجان ومدرسته، راجع " تاريخ مساجد بغداد " لمحمود شكري الألوسي (بغداد : مطبعة دار السلام ١٩٢٧ - ٢٨) ص ٦٥ - ٧٢
- 53 حول " عثمان طويلة " راجع " علماءنا في خدمة العلم والدين " لـ " عبد الكريم المدرس " (بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٢) ص ٣٧٦ - ٣٨٠ ؛ " شيوخ النقشبندية في هورمان و تركة النقشبندية المجددية في كوردستان " لـ " فرهاد شاكلي " في " النقشبندية في غرب و وسط آسيا . التغيير و الإستمرارية " لـ " إليزابيث أوزدالكا " (إسطنبول : معهد الأبحاث السويدي، ١٩٩٩) ص ٨٩ - ١٠٠
- 54 حول " طه النهري " راجع " الأغا و الشيخ و الدولة " لـ " مارتن فان برونسن " (لندن : مكتبة زيد ، ١٩٩٢) ص ٢٣٠ ؛ " خلفاء مولانا خالد " لـ " العزاوي " في مجلة المجمع العلمي الكوردي ٢ (١٩٧٤) ص ٢٠٦ و ٢٠٧

الصوفية والسلفية أثناء حكم " علي رضا "

لم يسمع عن فعاليات الخالدية، خلال حكم علي رضا في بغداد، سوى الشيء اليسير. " عبد القادر المشاهدي " هو الناجي الوحيد من بين كبار معاوني خالد في المدينة؛ وقد فشل، لأسباب عدة، في إستعادة نشاط الطريقة الفرعية⁵⁵. ولما مات في سنة (١٨٢٨)، دون ان يترك ذرية، لم يكن هناك شيخ خالدي مناسب ليأخذ مكانه على رأس الزاوية الخالدية في المدينة. وأخيراً حل أخوه إبراهيم محله؛ لكنه كان يفتقر الى صفات القائد الصوفي من المرتبة الأولى. أما بالنسبة الى الطريقة الأخرى، والتي من المفترض أن تكون فعالة، وهي " القادرية " فقد عانت من التهميش بعد توسع المعتقدات السلفية و مواقف بعض الحكام " المماليك " تجاه الطرق الصوفية؛ ولم تتمكن من إستعادت مكانتها السابقة حتى أربعينيات القرن التاسع عشر ، وكما سوف نرى⁵⁶. وهناك طريقة ثالثة هي " الرفاعية " والتي كانت قد ترسخت في المدينة منذ أمد؛ ولكنها لم تبدي نشاط يذكر في ذلك الوقت⁵⁷.

55 - حول " المشاهدي " راجع " ذكرى أبي النشاء الألوسي " لـ " العزاوي " ص ١٨٩ ؛ " المجد التليد ... " لـ " الحيدري " ص ٥٦ ؛ " البغداديون " لـ " الدروبي " ص ٧٧ و

56 - راجع مقالتي " الوالي نجيب باشا و الطريقة القادرية في العراق " في " نشرة تأريخ الصوفية ٢٠١ (٢٠٠٠) ص ١١٧ وما بعدها ؛ " تأريخ الأسر ... " ص ٢٠٦ و ٢٠٧

57 " حضارة العراق " لـ " عماد عبد السلام رؤوف " (بغداد : دار الحرية للطباعة، ١٩٨٥) المجلد العاشر، ص ١٤٠ - ١٤٢ ؛ و " الشعر السياسي في العراق في القرن التاسع عشر (بغداد : ١٩٦١) ص ٨٢ - ٨٧

إن تباطؤ النشاط الصوفي في بغداد، ولو مؤقتاً، منح التيار السلفي الفرصة لتوطيد مركزه دون منازع. وقد لوحظ أن العديد من العلماء العرب، و من أبرزهم المفتي محمود الألوسي و تلميذه محمد أمين الويس وآخرين، بدأوا بالإفصاح عن معتقداتهم السلفية عبر كتاباتهم أو تدريساتهم أو في خلال طقوسهم. أما فيما يتعلق بالظروف السياسية، التي كان يواجهها علي رضا، و بالأخص " فكره المتحرر... ﴿﴾ والذي كان خالياً من ﴿ التطرف " والذي كان متجذراً، بشكل ظاهر، في تعاليم البكتاشية؛ فقط ترك فعالياتهم دون إعاقة. لقد عبرت مثل هذه الفعاليات عن نفسها على مستويين : المستوى الديني و إنتعاش الأدب العربي⁵⁸. سوف نركز في هذه المقالة على المستوى الأول بالرغم من كون احدهما مكملاً للآخر .

58 . حول ذلك راجع " نهضة العراق الأدبية " لـ " البصير "

السلفية و الصوفية و الإسلام الشعبي في فكر " الألوسي "

اول من لقن الألوسي في التعاليم الإسلامية كان أبوه عبد الله الذي كان معلماً في بغداد، ثم وبالأخص من قبل " علي علاء الدين الموصللي " الذي كان ملقناً محترماً جداً وعلى يده تخرج؛ ولكن درس كذلك عند الشيخ علي السويدي الذي ، كما سبق ذكره، قد أدخل المعتقدات السلفية الى بغداد؛ كما يتضح ذلك من ما جاء في كتابه " العقد الثمين ". يظهر أن المنظور السلفي للألوسي كان له الأثر، كما سوف نرى، في فكر السويدي؛ وبالرغم من ذلك، فإن الألوسي، في بواكير سني شبابه، كان يحضر حلقات الشيخ خالد و طلب تلقيه الخالدية. ولكن، وكما جاء على لسانه، أن الشيخ قد وعده بذلك ولكنه لم يفي بوعد⁵⁹.

ومع هذا، وهو لا يزال عالم شاب، فإن الشكوك قد ثارت حول كونه يضمير ميولاً سلفية؛ لذا، وفي أواسط العشرينيات من القرن التاسع عشر، قام كل من المفتي الحنفي، آنذاك، " أسعد الحيدري " و المفتي الشافعي وشخصية مرموقة ثالثة، ولجميعهم ميول خالدية، بالتشكي لدى داوود باشا الحاكم العام (الوالي --- م) من أن الألوسي قد لعن في خطبة عامة " ابن حجار الهيتمي " (أو - المكي) والذي، كما هو معروف، كان يقلل من

59 - " غرائب الإغتراب و نزهة الألباب " لـ " محمود الألوسي " (بغداد : مطبعة الشاهيندر، ١٩٠٩) ص ١٨؛ و حول حياة " الألوسي "، راجع " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي "؛ " المسك الأظفر " لـ " محمود شكري الألوسي " ص ٥ - ٢٥؛ " أبو الثناء الألوسي " لـ " بشير نافع "

شأن " ابن تيمية " . ولكن داوود باشا رفض أن يصفي لمثل هذه الإتهامات و اعتبرها مغرضة^{٦٠}

و مع هذا، فإن الألوسي قد أعلن ارتباطه بالسلفية في العديد من كتاباته، وخصوصاً في تعليقه على " القرآن " الموسوم " روح المعاني "، الذي بدأ بكتابته في أواخر عام (١٨٢٦) بعد سنتين من تنصيبه مفتياً^{٦١}. لذا ففي تعليقه على وصف " الله " بـ " الحي " في آية " الكرسي " يقول : ((قد تستجد مما أقوله ميلاً صوب مذهب السلف فليكن ذلك))^{٦٢}. لقد تمسك بوجهة النظر هذه، وكما سوف نرى، رغم الشدائد العديدة؛ وعندمل سافر إلى إسطنبول في عام (١٨٥١) كانت له عدة مناقشات علمية مع رفعة شيخ الإسلام " عارف حكمة بيك " ، وهو من كبار العلماء. كتب الألوسي عن واحدة من هذه المناقشات: ((لقد أدركت أنه كان يضرر ميلاً نحو تعاليم السلفية)) وأضاف ((لقد غمرتني موجة من الفرح و شعرت بالجرأة كي أكشف له عما أوّمن به)) . أضف إلى ذلك، فإن الألوسي قد أعلن بكل جلاء عن معتقده في مؤلفه " مقامات " حيث كان يقدم فيه لأطفاله النصيحة التالية: ((في أمور العقيدة يتوجب

60 - " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي " ص ٢٥ و ما بعدها

61 - " روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني " (القاهرة : المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٨٢ - ٨٤ ؛ ١٨٩٢ - ٩٣) ٩ مجلدات (أما في نسخة دار نشر المنيرية في القاهرة، المؤرخة ١٩٣٥ - ٣٦ ، فقد جاء في ٣٠ مجلد لدى دار إحياء التراث العربي، بيروت) ؛ راجع كذلك " الألوسي مفسراً " لـ " محسن عبد الحميد " (بغداد :

مطبعة المعارف، ١٩٦٨) ص ١٥٨ وما بعدها

62 " روح المعاني " المجلد الثالث ص ١١

عليكم إتباع تعاليم السلف))^{٦٣} . كما هو معلوم فإن واحداً من أبنائه وهو نعمان خير الدين، وحفيده محمود شكري فقط إلتما بإرشاداته. في الحقيقة فإن الألوسي، وكما أورده العزاوي ، الذي كتب سيرة قصيرة له جاء فيها: ((نشر آراء ابن تيمية في مجتمعه كله ولكن غلبه الحذر فأشار الى التناقضات لدى ابن حجر الهيتمي ضده تاركا الأمر الى القاري لكي يقرر بنفسه))^{٦٤} . ولكن في المجلدين الأخيرين (الثامن و التاسع) كتب " بشير نافع " مقالة منهبة بأن الألوسي ((كان متحرراً من الأعباء السياسية و الفكرية للوظيفة، فهو لم يعد خائفاً من إرتباطه بشخصيات مرموقة في مدرسة الفكر السلفي))^{٦٥} .

إذا ما أردنا أن نعرف المبادئ الأساسية لـ " مدرسة الفكر السلفي "، كما قدمها الألوسي، فإننا سنذكر أربعة مبادئ رئيسية : الأول، الإيمان بفوقية " الله " (لقد كتب، أن مذهب السلف هو التأكيد على " فوقية الله " حسبما بين الإمام الطهوي)^{٦٦} . ثم يضيف الألوسي ((إن الله موجود بذاته و لا يندمج مع هذا العالم))^{٦٧} . أما فيما يخص " صفاته " (أي، صفات " الله " - م)، فيقول ((إن " السلف " و " الأشعري "

63 . كما أورده العزاوي في كتابه " ذكرى أبي الثناء ... " ص ٢٩

64 - المصدر أعلاه

65 - " أبو الثناء الألوسي ... " لـ " بشير نافع " ص ٤٨٥ ؛ راجع كذلك " المسك

الأظفر " لـ " محمود شكري الألوسي " ص ١٦ و ١٩

66 - " روح المعاني " المجلد السابع ص ١١٤ ؛ وحول الشيخ أحمد الطهوي، راجع "

دائرة المعارف الإسلامية - ٢ " المجلد ١٠ ص ١٠١ و ١٠٢

67 - " روح المعاني " المجلد السابع ص ١١٥

يؤمنون بأن تلك " صفات ثابتة " تفوق مداركنا)) ودون منحه خواص بشرية؛ أي على مبدأ رفض فكرة " التشبيه " أو " التجسيم " (في اعتقادي أن المقصود هنا " التجسيد " - م)؛ مضيافاً أن ((" ليس كمثله شيء "))^{٦٨}. والثاني، أن الجيل الحالي من السلفية أمثال " الوهابية " الذين تأثروا بهم، قد تمسكوا بشدة بالقرآن والسنة. كما إنهم نادوا بـ " الإجهاد " و رفض " التقليد " ؛ وكذا كان مذهب الألوسي، ولكنه يختلف عن " ابن عبد الوهاب " وأوائل مريديه بقبوله لمبدأ " الإجماع " الذي سارت عليه الأجيال الثلاثة الأولى (أي من أوائل المسلمين - م)، ولذلك فهو يستشهد بالحديث : ((أن خير القرون هي زماني هذا و الذي يليه و الذي يليه))^{٦٩}. و الثالث، أن السلفي يفسر القرآن حرفياً " المعنى الظاهر "، بعكس غير السلفية الذين يميلون إلى " التأويل "؛ وقد كتب الألوسي في ذلك الشأن قائلاً ((إن قادة السلفية إمتنعوا عن التأويل و فهموا النص حرفياً و في ذات الوقت تفويض معناه إلى الله)) (حيث بعد كل قول أو تفسير أو توضيح أو حتى إبداء رأي يقولون " والله أعلم " م)^{٧٠}. أما الرابع، فهو تقديس المشايخ والأئمة وشفاعة النبي والأولياء والتوسل إليهم و زيارة المراقد والقبور. إن جميع هذه الصفات توضح منظور الألوسي للسلفية؛ ولو أنها خارج نطاق إمكانية تحليلها ضمن هذا

68 - " روح المعاني " المجلد ١ ص ٦٠ و المجلد ٢ ص ١١ و ٨٧ و ٨٨

69 " غرائب الإغتراب " ج ١ " الألوسي " ص ٢٨٤ ٢٨٥

70 " غرائب الإغتراب " ج ١ " الألوسي " ص ٢٨٥

البحث، ولكننا سنكتفي بالنقطة الرابعة والتي لها علاقة بالموضوع الذي نناقشه.

لم يرفض الآلوسي الأفكار الصوفية رفضاً تاماً؛ حتى أنه كان يطلب من ابنائه الإعتزاز بالآراء الجيدة للصوفيين⁷¹. بينما كان الآلوسي عائداً من إسطنبول في سنة (١٨٥٢)، سأل " والي " ديار بكر عن رايه في مشايخ الصوفية؛ فأجاب قئلاً : ((إن من كان منهم مشابها... الجنيد)) المتوفي سنة ٩١٠ هـ فلا يقع عليهم لوم))، وكان يحمل لهم كبير الإحترام. ولكن أولئك الذين يشبهون ابن عربي، فقد قال عنه : ((أن المعاني الحرفية للكثير مما كتبه كانت باطلة))؛ لذا فقد كان رافضاً لهؤلاء⁷². بالإضافة الى ذلك فإنه قد أشار، مرة أخرى، في "التفسير" الى هذا المفهوم حين قال : ((إن الأولياء الكاملين هم أولئك الذين تتطابق أفعالهم مع الشريعة)) أما من يعملون خلاف ذلك فهم ((أولياء الشيطان))⁷³؛ و بكلمات أخرى، فإنه يقبل بالصوفية الأصولية، التي لا تتعارض مع القرآن والسنة، ولكنه يرفض " الثيوصوفية " (أي " التصوف " - م)؛ كما إنه كان معادياً للمعتقدات والممارسات الصوفية الشعبية .

كان الآلوسي ينظر الى ممارسات معينة لبعض الطرق، في زمانه، باعتبارها " بدعا تستوجب الشجب "؛ قائلًا : ((إن الزنادقة أكثر تقوى،

71 " ذكرى ابي الثناء ... " لـ " العزاوي " ص ٤٢ و ٤٣

72. " نشوة الدمام في العود الى مدينة السلام " لـ " الآلوسي " (بغداد : مطبعة

الولاية، ١٨٧٦) ص ٧٤

73. " روح المعاني " المجلد الرابع عشر، ص ٥٢ و ٥٤ ؛ " عبد الحميد الآلوسي

مفسراً " ص ٣٠٨

من بعض صوفيي هذا الزمان))؛ وخص بالذكر، منهم، أتباع الطريقة الرفاعية متهما إياهم بالإلحاد. وقد كتب عن مشاهدته لبعض أفعال الرفاعية: ((لم يكونوا بعيدين عن الهرطقة))؛ فقد كانوا يلجون مواعد (تنانير/ جمع تنور م) متأججة أو يخرقون أجسادهم بأسلحة جارحة، بينما يصيحون (يندبون -- م) بأسماء ذات معاني غامضة. إن مثل هذه الأفعال لم تكن معروفة على أيام الشيخ أحمد الرفاعي، موجد الطريقة؛ وأضاف أن الرفاعي كان شديد الإلتزام بالسنة ومتجنباً للبدعة، ولكن هذه الممارسات الشنيعة قد إنتشرت بين الرفاعية منذ غزو المغول للعراق^{٧٤}.

لا شك في أن العديد من المسلمين المؤمنين يتفقون مع الألوسي في هذا الأمر؛ ومع ذلك فإن المسألة لم تقتصر على ذلك فقط. إن هناك قضية أثارت جدلاً كبيراً، وكما سوف يتبين لنا لاحقاً، ألا وهي التوسل و طلب العون من الأولياء؛ حيث فسر الآية القرآنية^{٧٥} " وابتغوا إليه الوسيلة "^{٧٦} (القرآن: ٦ : ٢٦) بأنها تعني الدعاء من الله مباشرة دون التوسط لذلك بأي من مخلوقاته. وكمثال على ذلك، فهو يورد الحديث المنسوب الى " عثمان بن حنيف " والذي جاء فيه أن رجل أعمى جاء النبي وطلب منه أن يدعو الله، نيابة عنه، لكي يشفيه؛ فما كان من النبي إلا أن طلب منه يتوضأ جيداً ثم يدعو الله بالدعاء التالي :^{٧٧} "إني أتوجه إليك يا الله، بجاه نبيك محمد، أن تسبغ علي رحمتك "^{٧٨} ٧٩. كان غرض الألوسي، من

^{٧٤} " روح المعاني " المجلد السابع عشر، ص ٦٩ و ٧٠

^{٧٥} " الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب " لـ " الألوسي " (مطبعة الفلاح

— الملف ٩٨ و ١٩٩) ؛ " عبد الحميد الألوسي مفسراً " ص ٢٩٢

وراء إيراد ذلك الحديث، هو أن حتى النبي نفسه لم يتدخل نيابة عن الأعمى؛ وإنما أمره أن يطلب من الله مباشرة. فإذا كان النبي يفعل ذلك في حياته، فكيف لنا أن نطلب وساطته بعد مماته ؟ والشيء ذاته ينطبق على الأولياء. نستنتج من ذلك أن ﴿ من الحكمة عدم التوسل الى من لا يسمع و لا يرى و لا يستطيع أن يدفع عن نفسه الأذى ﴾؛ أي من شخص ميت. لقد أذان الألوسي ما إنتشر، و على نطاق واسع، بين العامة من ممارسات للصوفية؛ مثل الدعاء عند قبور (مراقد - م) الأولياء طالبين تدخلهم^{٧٦}؛ وهو لا يسميهم " أولياء " وإنما " اهل القبور "؛ و يجب من أن " المسلمين " يتوسلون الى من لا يملكون لأنفسهم ضراً و لا نفعاً، طالبين إليهم شفاء المرضى و إثراء المعوزين... أو تفريج الكرب. كتب الألوسي قائلاً أن الناس، وقت الضيق، يطلبون العون من " الخضر " أو " ألياس " أو " العباس " أو من أحد المشايخ دون الطلب من الله مباشرة؛ مضيفاً: " نحن نستنكر تلك الأوقات، حين ساد الجهل و بلغت الخطيئة مداها و غطت الشريعة " ^{٧٧} . إن هذا يعني أن الألوسي إعتبر صوفية زمانه، وبشكل عام، آئمة أخلاقياً و دينياً؛ وأدانهم بعنف في " التفسير " وغيره من كتاباته. كما كتب : ((قيل أن هناك موازين ﴿ للسلوك ﴾ في هذه الدنيا، و أرفع تلك الموازين هي الشريعة ... و لكن صوفية هذه الأيام قد أبطلت تلك الموازين؛ وليعيننا الله ... على آثامهم " .

76 " الطراز المذهب في شرح قصيدة الباز الأشهب " لـ " الألوسي " (مطبعة الفلاح

— الملف ٩٩ ب) ؛ " عبد الحميد الألوسي مفسراً " ص ٢٩٢

77 " روح المعاني " المجلد ١١، ص ٩٨

من الواضح أن الألوسي، ذو المنظور السلفي، كان يمقت صوفية زمانه؛ وفي الحقيقة، فإنه لم يكن يستنكر أوضاع الطرق الصوفية فحسب، وإنما كان يقول بأن مشايخ تلك الطرق كانوا بعידين عن التقوى. بالمقارنة مع العلماء (أهل الشريعة) فإنهم أقل شأنًا بكثير^{٧٨}؛ ومع ذلك فقد كان له سببا آخر، قد يكون شخصيا، لمقته أولئك المشايخ، وذلك لأنهم كانوا أكثر قربا من السلطات العثمانية في بغداد والذين يصفهم الألوسي بالقمعيين " الظلمة ". وتساءل في المجلد الأخير من " التفسير "، والذي كتبه بعد إقالته من منصب الإفتاء؛ أليس من الغريب أن من يدعون الصوفية ((أن يصبحوا أصدقاء للظلمة و يساندوهم في أفعالهم الباطلة و يبدون الإنحياز لهم)) ؟ ولذا فإن على المؤمنين إجتنب أمثال هؤلاء الناس^{٧٩}.

و إدراكا منه لأرائه، فإن " عباس العزاوي " ذكر في السيرة القصيرة للألوسي أنه يعتبره بمنزلة العلماء السالفين، ممن ذاع سيطهم أمثال " البغائي "، الذي هاجم الصوفية، و " علي القاري " و " ابن كمال " .^{٨٠} في الواقع أن ما جاء به " غيب " Gibb ، حول " راشد رضا " و " المنار "؛ و الموضوع، الذي أعاد فتحه، في ما يخص " الصراع القديم بين التوحيد غير المدرك من قبل البشر و بين التصوف " ينطبق بشكل

78 " غريب الإغتراب " لـ " الألوسي " ص ٧٢ و ٨٥

79 " روح المعاني " المجلد ٢٨، ص ٢٥

80 " ذكرى أبي الثناء " لـ " العزاوي " ص ٤٤

جيد على الألويسي الأكبر ؛ ويسبق " راشد رضا " بما لا يقل عن ثلاثة
أجيال^{٨١} .

81. " التيارات الحديثة في الإسلام " لـ " أي . أيج . آر . غيب " (شيكاغو: مطبعة
جامعة شيكاغو، ١٩٤٧) ص ٣٥

نجيب باشا والطريقة الخالدية الفرعية في بغداد

إن تشجيع الطريقة القادرية و رعاية أحوالها في بغداد تمثل إحدى مظاهر سياسة الدعوة للصوفية و تحدي الفكر السلفي هناك. الأهمية ذاتها كانت لجهود نجيب باشا في سبيل إستعادة فاعلية الطريقة الفرعية الخالدية في المدينة والتي، كما سبق أن شاهدنا، قد عانت من تراجع في نشاطها بعد سنة (١٨٣١)؛ ومن أجل ذلك وضع خطة، لإستعادة فاعلية الزاوية، من ثلاث مراحل : طرح مسألة النفقات اللازمة لتسيير أعمال الزاوية الخالدية — تعيين شيخ مرموق، على رأسها، قادراً على إنعاش مهمتها الصوفية — إجراء الترميمات و التجديدات على المباني .

إن إدارة زاوية تتطلب نفقات غير يسيرة؛ أولها، ضمان تكاليف معيشة الشيخ و القائمين على الخدمة فيها والريدين الذين يقضون جزءاً من وقتهم في الزاوية. والثانية، أن أحد واجبات السكن الصوفي إبان العهد العثماني، هو التعهد بتقديم وجبة طعام ساخنة، ويكون ذلك في المساء عادة، للمشاركين في حلقات الذكر الإسبوعية، والتي غالباً ما كانت تدوم لساعات، وكذا الحال بالنسبة الى الضيوف. وفي سبيل تغطية تلك النفقات و غيرها، فإن التقات و الموسرين من أتباع الطريقة و غالباً الحكام أيضاً لا يتوانون في منح الزاوية الهبات؛ وكان هناك العديد من التوثيقات التي تسجل هبات سبق أن منحت الى الزاوية الخالدية قبل قدوم نجيب باشا، على رأسها قيام " الملا رسول " بوهب جميع أملاكه (وقف ٠٠ م) في بغداد الى الزاوية عند أول تأسيسها في ربيع الأول سنة (١٢٣١ هـ) الموافق

لشهر شباط من عام (١٨١٦ ميلادي). وكانت هناك هبة أخرى في عام (١٨٢١)^{٨٢} ؛ و بعد ذلك أمر داوود باشا، في عام (١٨٢٥)، بإجراء بعض الترميمات على الأبنية و خصص لذلك الغرض بعض الأملاك (برسم الوقف — م)^{٨٣}. تلا ذلك العديد من الهبات، ولكن تبين أنها لم تكن كافية لتغطية النفقات؛ كما لم يكن هناك توثيقاً لأي مصدر دخل آخر^{٨٤}.

إن أول خطوة إتخذها نجيب باشا، من أجل تأمين دخل كاف للزاوية، هي إستحصل موافقة " الباب العالي " على تخصيص منحة شهرية لها مقدارها (٨٢٨) قرشاً من خزانة الولاية كمصاريف مأكّل ﴿ طعامية ﴾؛ و مثل هذا المبلغ كان يعد كبيراً، بكل المقاييس. وثانياً، عند وفاة الشيخ المعين، " إبراهيم المشاهدي "، في عام (١٨٤٧)، نجح الباشا في إقناع " عبد الفتاح العقري " وهو أحد أبرز، من هم على قيد الحياة، من معاوني (خلفاء — م) الشيخ خالد وكان ذو شهرة شخصية، لإستلام مسؤولية إدارة الزاوية. ويظهر أنه، وفي سبيل إقناعه بالإستقرار في بغداد، فقد تم مسبقاً إقطاع " العقري " أرضاً واسعة لينفق من ريعها. إننا لا نعلم الفترة التي تبوء فيها " العقري " رأسه الزاوية؛ حيث رأيناه، بعد فترة وجيزة، في إسطنبول بين العديد من أصدقائه وعدد ضخم من أتباع الخالدية. هناك تم تعيينه رئيساً للتيكية النقشبندية المجددية " الأكا

82 . " البغداديون " لـ " الدروبي " ص ٢٢٤

83 كــــــذا ص ٢٢٢ و ٢٢٤

84 . كــــــذا، و راجع " معالم بغداد في القرون المتأخرة " لـ " عماد عبد

السلام رؤوف " (بغداد : بيت الحكمة ٢٠٠٠) ص ١٠٧ و ١٧٢

مينار" في " أسكيدار " الى حين وفاته في عام (١٦٢ - ٦٣ ؟)^{٨٥}. بينما كان " العقري " يعمل في بغداد، سأل العالم الشاب " داؤود بن سليمان بن جرجيس " الذي كان ضليعاً في أمور الخالدية وتلقى تدريبه على يد الشيخ عبد الغفار ثم أصبح خليفة له في قراءة " ختم الخوجة خان "، وهي الدعاء الذي يلي حلقة الذكر بالنسبة الى الطريقة الفرعية الخالدية. ثم بعد فترة وجيزة سمح له بالجلوس بدله أثناء " التوجه "^{٨٦}. بقي ابن سليمان ملتزماً الزاوية، لفترة طويلة، بعد مغادرة الشيخ " عبد الفتاح العقري " الى إسطنبول. في الستينات و السبعينات من القرن التاسع عشر، نشر داؤود بن سليمان عدة بحوث هاجم فيها الألوسي و السلفية و الوهابية؛ مما تسبب في إعادة الجدل مابين السلفية و الخالدية في بغداد.^{٨٧}

85 في ملحق " اسعد صاحب " لكتاب " ابن سليمان " الموسوم " الحديقة الندية " ص ٧٨ و ٧٩ ؛ كما راجع " مدارس وتكايا الدراويش في إسطنبول " تأليف " كي. كرايسر " ص ٢٧ وكذلك " المجد التليد " لـ " الحيدري " ص ٥٨

86 . حول داؤود بن سليمان راجع " المجلد الأول من " لب الالباب " لـ " السهروردي " ص ٩٠ - ٩٥ ؛ و " البغداديون " لـ " الدروبي " ص ١٦٨ - ١٧٠ ؛ و " الدر المنتشر في رجال القرن الثاني عشر و الثالث عشر " لـ " علي علاء الدين الألوسي " ، (بغداد : دار الجمهورية ، ١٩٦٧) ١٧٤ - ١٧٧ . اما حول " التوجه " راجع " الحديقة الندية " لـ " ابن سليمان " من ص ٩٠

87 . " النقشبندية الخالدية و تحدي السلفية " لـ " إتراك وايزمان " في " نشرة تاريخ التصوف ٤ " (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤) ص ٢٢٩ - ٢٤٠

أما الإجراء الثالث، الذي أخذه نجيب باشا على عاتقه، فكان تجديد الزاوية الخالدية في بغداد؛ وبحلول أربعينات القرن التاسع عشر احتاجت " المدرسة الإحصائية " السابقة، التي قد حولت الى زاوية للشيخ خالد في حدود عام (١٨١٥)، الى ترميمات شاملة. قام نجيب باشا بهدم أجزاء منها و أعاد بنائها و وسعها. بعد ما يزيد على جيل من رحيل الشيخ خالد، لم يقم أي شخص بتقديم خدمة الى الطريقة الفرعية الخالدية في بغداد أكثر من ما قام به نجيب باشا؛ وربما لم تكن محض صدفة أنه خلال نفس الأعوام تم تشييد مرقداً و زاوية كبيرة على ضريح الشيخ خالد في دمشق بأمر من السلطان^{٨٨}.

زيادة على ذلك، فإنه ليس غير ذي علاقة إذا أضفنا أن نجيب باشا قد إهتم بتزيين الأضرحة الأخرى في بغداد و غيرها من المدن العراقية؛ و لذا فإننا نجده قد إقترح على " الباب العالي " إهداء شمعانات من الذهب و الفضة الى أحد عشر مرقداً ومشهداً (مكاناً مقدساً - م)، ستة منها كانت لأهل السنة في بغداد، مثل مرقد الشيخ عبد القادر (الكيلاني - م) و الجنيد (الشيخ جنيد البغدادي - م) و أبو حنيفة (الإمام الأعظم - م) و آخرين، و خمسة أخرى كانت للشيعة مثل تلك التي للإمام علي في النجف و الإمام الحسين في كربلا وغيرها. إستجاب " الباب العالي " لذلك، و أعطيت تلك الهدايا بإسم " السلطان ". كما طلب " نجيب "،

٨٨ - الحديقة الندية " لـ " ابن سليمان " من ص ٨٠ و ٨١ ؛ و " حليات البشر في تاريخ القرن الثالث عشر " لـ " عبد الرزاق البيطار " (دمشق : المجمع العلمي العربي ، ١٩٦١ - ١٩٦٢) المجلد الأول ص ٥٨٦

كذلك، أغطية للأضرحة لبعض تلك المراقدة؛ وقد تم ذلك وأرسلت
خصيصاً من إسطنبول مع نجل الباشا^{٨٩}؛ من ناحية أخرى ليس لدينا ما
يثبت قيام "نجيب" بتقديم أية هدية أو منح هبة إلى مسجد أو
مدرسة. و في الواقع كان يفضل الطرق الصوفية و مرافقهم و مزاراتهم
على دراسة العلوم الإسلامية.

ترجمها عن الانكليزية:

عبدالرزاق القيسي

89 - "تأريخ العراق" لـ "العزاوي" المجلد ٧ ص ٧٨ ، بناءً على "تأريخ لطفي"
(إسطنبول : مطبعة صباح ، ١٨٧٣ --- ٧٥) المجلد ٨ ص ١٣٣ ؛ و "تأريخ مساجد بغداد"
لـ "محمود شكري الألوسي" ص ٢٣ و ٥١

النقشبندية - المجددية

في الأراضي العثمانية

في بداية القرن التاسع عشر*

* نشرت الترجمة العربية في مجلة (طلولان العربي - العدد ٣٧، في ١٩٩٨/٨/٢٥ ص ٤٢)
وحدث التباس في إسم الكاتب، فبدلاً من بطرس ابو منه، نشرت تحت إسم بطرس ابو
مانح وهذا خطأ. لأن إسم المترجم الحقيقي هو د. خليل على مراد وأنذاك فضل أن
تنشر باسم مستعار وهو هقوراز سوار).

إن الخالدية طريقة فرعية (Sub- Order) من الطريقة النقشبندية - المجددية. وقد إنتشرت من الهند الى الأراضي العثمانية في غربي آسيا واسطنبول في العقود الأولى من القرن التاسع عشر على يد الشيخ ضياء الدين خالد الشهرزوري والذي إشتقت إسمها منه. ويعتقد إن توسع الخالدية، الى جانب موجه أسبق من النقشبندية - المجددية التي إمتدت الى إسطنبول في القرن الثامن عشر، قد ترك تأثيراً، ربما بعيد الأثر، على الحياة الاجتماعية والسياسية في هذه المناطق. وسنحاول في هذه الدراسة تقييم هذا التأثير، ومعرفة ما إذا كانت تركت أيضاً تأثيراً في أجهزة الحكومة المركزية في إسطنبول، أو ساهمت في إعادة التأكيد في أجهزة الحكومة المركزية في إسطنبول، أو أسهمت في إعادة التأكيد على الطابع السلامي - السلفي، للمجتمع والدولة.

★ البحث في الأصل فصل من أطروحة دكتوراه فلسفة من جامعة أوكسفورد تحت إشراف السيد البرت حوراني A.H.HOURANI والذي أتقدم اليه بشكري. كما أشكر مؤسسة. ALEXANDER - VON - HUMBOLDT - STIFTUNG

في جمهورية المانيا الاتحادية على المنحة (التي قدموها الي). وأتوجه بالشكر الى مدير وهيئة العاملين في مكتبة الجامعة في اسطنبول على مساعدتهم الودية خلال إعداد هذه الدراسة.

عنوان البحث:

THE NAQSHBANDIYYA --
MUJADDIYYA

IN THE OTTOMAN LANDS
IN THE EARLY 19TH CENTURY

المؤلف: BUTRUS ABU – MANNEH

المجلة: DIE WELT DES ISLAMUS

VOL. XXII NO . 1- 4 (1982)

القسم الأول:

الشيخ خالد والطريقة الفرعية الخالدية

١- المرحلة المبكرة من حياة مولانا خالد:

إن أول ترجمة لسيرة الشيخ خالد (١١٩٠ - ١٢٤٢ هـ / ١٧٧٦ - ١٨٢٧ م) دونت من قبل مريد له هو محمد ابن سليمان البغدادي في سنة ١٢٢٣ هـ / ١٨١٧ م.^(١) وقد تم تدوينها في مرحلة اساسية من حياة (الشيخ خالد) قبل حوالي عشر سنين من وفاته، وهناك دليل على إنها قد تكون أملت عليه من قبل (الشيخ) خالد نفسه^(٢) ومن الواضح إن إقتباسات كبيرة، في الأقل ترجع اليه.^(٣) ويبدو ان هذه السيرة أصبحت اساسا لسير أخرى عن الشيخ خالد تتعلق بالمرحلة التكوينية (FORMATIVE YEARS) من حياته. ويجب أن نضيف بأن جميع هذه السير كتبت من قبل مريديه وأقربائه، أو أتباع طريقته.^(٤)

ولد ضياء الدين خالد في قره داغ، وهي بلدة في منطقة شهرزور بكوردستان العراق. وتنتمي أسرته الى قبيلة الجاف التي تدعي إنحدارها من الخليفة الثالث عثمان (رض). ومن هنا فان نسبة العثماني تضاف الى اسمه احيانا وقد حصل على تعليمه في كوردستان، والذي تضمنت المرحلة الأولى منه القرآن ونصوصا من الفقه وفقا للمذهب الشافعي وبعض قواعد اللغة. ودرس في المرحلة الثانية بعض الحساب والهندسة والمنطق وعلم الفلك. وكانت دراسته الوحيدة خارج كوردستان عندما جاء الى بغداد وقرا مختصرا لكتاب "المنتهى" في الفقه الشافعي وكان على قدر كاف من النظم بالعربية بحيث حاول، قبل أن يصبح شيخا صوفيا، كتابة تعقيب

على (مقامات الحريري) وهو عمل لم ينجزه إطلاقاً، كما إنه كان يعرف الفارسية الى حد إنه نظم شعراً بها.^(٥)

بعد هذا الاعداد بدأ (الشيخ) خالد التدريس في السلیمانیة التي كانت مقراً للامراء البابائین. وقد شغل منصب معلمه عبدالکريم البرزنجي اثر وفاة الاخير بالوباء (١٢١٣هـ / ١٧٩٨ / ١٧٩٩م). ولكن بعد بعض الوقت، ووفقاً المتبع في تلك الايام، بدأ يطمح الى الممارسة الروحية في احدى الطرق الصوفية. الا ان الغريب في الامر انه لم يسع الى الدخول في الطريقة القادرية،^(٦) التي كانت يومئذ الطريقة المهيمنة في كوردستان العراق، وكان مركزها في بغداد.

وفي سنة ١٢٢٠هـ / ١٨٠٥ - ١٨٠٦م قرر اداء فريضة الحج الى مكة (المكرمة)، واختار السفر اليها عبر سوريا الشمالية ودمشق. ومن الواضح انه كان في مكة (مكرمة) في بداية سنة ١٨٠٦م عندما خضع الشريف غالب امير مكة اخيراً الى الوهابيين الذين اشتركوا في موسم الحج ذاته سنة ١٢٢٠هـ^(٧) ومرة اخرى ليس لدينا دليل في الادبيات حول الاثر الذي تركته هذه المواجهة الاولى مع الوهابية عليه. ولكنه يخبرنا بانه قد الهم هناك بان يلتمس النور او التنوير - ENLIGHTENMENT في الهند،^(٨) وربما يكون ذلك إشارة الى موقف سلبي من هذه الحركة (اي الوهابية). ولم يكن بإمكانه ان يجد ارشاداً روحياً يرضيه سواء في مكة (المكرمة) او اي مدينة اخرى في غربي آسيا. الا انه لم يذهب الى الهند في الحال. فبعد سنتين او ثلاث مر بالسلیمانیة شيخ صوفي هندي مسلم يدعي ميرزا رحيم الله بيك. وبعد ان التقى به الشيخ خالد قرر مصاحبته الى الهند، سعياً الى الارشاد على يد معلمه الصوفي شاه غلام علي، (او كما يعرف في العربية

باسم الشيخ عبدالله الدهلوي)، الذي كان شيخاً نقشبندياً - مجددياً في دلهي. وقد سافراً سوية إلى الهند في ١٢٢٤هـ / ١٨٠٩م عبر إيران وأفغانستان في رحلة يبدو أنها استغرقت شهوراً عديدة.

لأنعرف سوى القليل عن شاه غلام علي (ت ١٨٢٤م). وهناك سيرة موجزة عن حياته في كتاب الخاني (الحقائق الوردية) ووصفاً موجزاً لآرائه في كتاب سي. دبليو ترول C.W. TRAIL (الموسوم) "سيد أحمد خان"^(٩) ومن خلالهما نعلم بأنه كان معاصراً لشاه عبدالعزيز (ت ١٨٢٤م) بن شاه ولي الله، وبأنه كان مثل الأخير (شخصية دينية بارزة في عصره)^(١٠). وبأن سلسلة الروحية ترجع إلى الشيخ أحمد السرهندي (ت ١٦٢٤م)، والذي عرف بكونه مجدد الألف الهجري الثاني.^(١١) وأصبح الفرع الهندي للطريقة النقشبندية يعرف نسبة إليه باسم الطريقة النقشبندية - المجددية. أن معلم غلام علي في الطريقة، كان الشيخ مظهر جاني جنان (١٦٩٩ - ١٧٨١م)، والذي ربما كان الشخص الأكثر شهرة في الطريقة النقشبندية - المجددية بعد السرهندي.^(١٢) وعندما قتل جاني جنان على يد شيعي هندي خلفه شاه دلهي. وقد شغل شاه غلام علي ذلك المركز لأكثر من أربعين سنة.^(١٣) وكان ذلك المركز ذا امتياز لأن هذه الخانقاه كانت مركز تعليم روحي ولاهوتي يتردد عليه أعضاء الأرستقراطية المسلمة السنية.^(١٤)

ومن خلال مجموعة منشورة تضم ١٢٢ رسالة من رسائل غلام علي وجد سي. دبليو. ترول، أن ١٢ منها كتبت دفاعاً عن آراء الشيخ أحمد السرهندي، وأن الاتجاه العام للرسائل، على أية حال، يخص الممارسات الصوفية أكثر مما يخص النظرية (الصوفية)، وتوصل ترول إلى أن

(الصوفية قد أعيدت بشكل تام الى الحياة اليومية العادية في تقليد كامل للنبي(ص) وصحابته)،^(٩٥) ومثل جنان جذب شاه غلام علي العديد من المريدين الذين جاء العديد منهم، من اقطار اسلامية خارج شبه القارة الهندية (من اماكن بعيدة، من الروم (الأراضي العثمانية – التركية) ومن الشام والعراق والحجاز وخراسان وبلاد ماوراء النهر TRNS OXANIA وفي الحقيقة من الصين الى المغرب)^(٩٦) حسبما يدعي خاني. وعند النظر الى قائمة نوابه(خلقائه) يمكن للمرء ان يرى الكثير من الصحة في هذا الادعاء. وربما لم ينجح شيخ نقشبندي – مجدي آخر قبله في نشر الطريقة الى العديد من مثل هذه الاصقاع في الازمنة الحديثة. وربما كان الشيخ خالد، ومريدوه يماثلونه في هذا المجال،^(٩٧).

ان السمة الاخرى لغللام علي هي مايقال عن كونه شديد التعلق بالنبي (ص) وكونه مواظباً على قراءة كتب الحديث.^(٩٨) والشئ ذاته يقال عن جاني جنان وآخرين من معاصريه في الهند،^(٩٩) الامر الذي ربما يعكس اتجاهها في الاسلام الهندي في القرن الثامن عشر. بل حتى قيل بان غلام علي ينتسب الى المنحدرين من النبي (ص).^(١٠٠)

كان من الضروري الاشارة الى شاه غلام علي بشيء من التفصيل لكي نفهم بشكل افضل خلفية تعاليم ومواقف (الشيخ) خالد. ويخبرنا ابن سليمان بان الشيخ خالد اقام في خانقاه غلام علي في دلهي لمدة سنة، والتي ادخل خلالها من قبل الاخير في الطريقة النقشبندية – المجددية وفي الطرق القادرية والسهرودية والكبروية والجشتية CHISHTI، والتي ازدهرت كلها في الهند الاسلامية. وعلاوة على ذلك فانه عينه نائباً له (خليفة)، ولكن ليس كخليفة عادي، اذ تخبرنا (المصادر) انه منحه لقب

(خلافة تامة مطلقة)^(٣١)، وهي مرتبة يبدو انه رفض منحها للنواب الآخرين. وربما يفسر هذا سبب نجاح (الشيخ) خالد. فيما بعد، في تأسيس طريقة فرعية سميت باسمه: النقشبندية الخالدية.^(٣٢) والاكثر من ذلك فانه (اي شاه غلام علي) "امره" ان ينشر النقشبندية – المجددية في بلدان غربي آسيا.^(٣٣) وقد عاد الشيخ خالد بحراً وبراً ووصل السلিমانيّة في ١٢٢٦هـ / ١٨١١م.

وعندما بلغ الخامسة والثلاثين من العمر بدأ الشيخ خالد، المتشرب بأحاساس النهوض بأعباء رسالة دينية. مهنة قصيرة استغرقت (١٦) سنة كمرشد صوفي وفي هذه الفترة القصيرة نسبياً نجح في نشر تعاليم وشعائر النقشبندية المجددية في الأراضي العثمانية في غربي آسيا وفي اسطنبول وأماكن أخرى. وسوف نركز في هذه الدراسة على الطريقة في دمشق واسطنبول، اما انتشارها في أماكن أخرى مثل كوردستان والاناضول وبغداد فيتطلب دراسة منفصلة.

٢- من السلیمانيّة الى دمشق:

ربما كانت السلیمانيّة، التي توطد فيها انذاك شيخ طريقة قادريّة هو معروف البرزنجي، اصغر من ان تستوعب شيخاً صوفياً ثانياً دون بروز خصومة مريّة بينهما، خاصة وان الشيخ خالد كان رجلاً طموحاً وذا تصميم. وهكذا، وبعد وقت قصير من وصول الشيخ خالد الى السلیمانيّة، فانه ذهب الى بغداد حيث اقام خمسة اشهر في الزاوية الرئيسية للطريقة القادريّة، وهي زاوية عبدالقادر الكيلاني.^(٣٤)

وقد اضطر ثانية الى مغادرة السليمانية الى بغداد في ١٢٢٨هـ / ١٨١٣م حيث يبدو انه اصبح تحت حماية الاسرة الحيدرية.^(٢٥) ، والتي كانت من اصل كوردي ايضاً، كما كانت احدى اكبر العوائل النبيلة في بغداد في النصف الاول من القرن التاسع عشر، وقد اصبح العديد من افراد تلك الاسرة، ومن ضمنهم اسعد صدرالدين الذي كان يومئذ مفتي الحنفية في بغداد، من مريديه،^(٢٦) كما دخل العديد من العلماء ووجهاء المدينة ايضاً الى الطريقة بواسطته. وقد اقام هنا في المدرسة الاحسانية التي جرى تعميرها وتجديدها له بمبادرة من الحيدرانيين ومن قاسم بك الشاوي، وهو شخصية بغدادية بارزة، وبدعم مالي من الوالي سعيد باشا.^(٢٧) وقد اصبحت هذه المدرسة مركزاً نقشبندياً في المدينة. ومن الجلي ان هذه كانت المرة الاولى التي امتدت فيها الطريقة النقشبندية - المجددية الى العراق.^(٢٨)

لقد وقف العديد من علماء بغداد والمدن الكوردية في العراق الشمالي الى جانب (الشيخ) خالد في صراعه مع الشيخ معروف.^(٢٩) وعقب ذلك دعاه حاكم السليمانية الباباني محمود باشا الى العودة، واسس زاوية له هناك بقيت مركزاً نقشبندياً في المدينة لسنوات عديدة.^(٣٠)

ربما كانت السنوات القليلة التي تلت ذلك، هي السنوات الاكثر خصوبة في حياة (الشيخ) خالد. فقد اصبح الكثير من الناس من مدن كوردستان العراق من مريديه، كما انه درب وعين عدد كبيراً من النواب (اي خلفاء) الذين نشروا الطريقة في كوردستان وفي مدن وسط وشرق الاناضول وما وراءها^(٣١) ان الامر المهم بالنسبة للنقشبندية هو انها طريقة مدنية urban، ولكونها كذلك فانها انتشرت بشكل اساسي بين الطبقات العليا

والشرائح الأكثر تعليماً في المجتمع. وقد كتب (الشيخ) خالد الى احد مريديه قائلاً (لاتدخل في الطريقة الا العلماء المتميزين) ^(٢٣) وبتعبير آخر، فقد كان هناك بشكل عام تباين مابين طبيعة الطريقة (النقشبندية)، وسمه المناطق الكوردية، التي كانت ريفية اساساً مع وجود مدن واسواق market towns صغيرة. ويبدو ان السليمانية هيأت للشيخ خالد فرصة محدودة في احسن الاحوال، ففي هذه المرحلة كانت الغالبية العظمى من اتباع الطريقة من الكورد، ويبدو انه كان متلهفاً الى نشرها في مناطق اخرى. وهكذا ترك الشيخ خالد السليمانية فجأة، عندما تجدد العداء بينه وبين الشيخ معروف، وجاء الى بغداد (تشرين الاول ١٨٢٠) ولم يعد اليها مرة اخرى ابدأ. ^(٢٤) (اي الى السليمانية). وكما رأينا فقد كان (للشيخ) خالد اتباع كثيرون في بغداد، ولكن لسبب ماكانت اقامته هناك مؤقتة هذه المرة، الامر الذي يثير التساؤل حول ما اذا كانت بغداد قد احسنت وفادته الان كما في السابق. ^(٢٥)

وبعد وقت قصير من وصوله الى بغداد ارسل نائباً يحظي بثقته، وهو عبدالرحمن العقري، الى دمشق. ^(٢٦) وارسل بعد برهة من الزمن نائباً آخر اكثر مقدرة هو احمد الخطيب الاربيلي، الذي يبدو انه صانف نجاحاً اكبر ^(٢٧). وتتفق جميع المصادر على انه ادخل الى الطريقة العديد من الشخصيات البارزة في المدينة، ومنهم مفتي الحنفية فيها حسين المرادي. وعقب ذلك اوصي الاربيلي، وربما بتشجيع من المفتي المرادي، الشيخ خالد بالقدوم الى دمشق. ^(٢٨) وقد قبل (الشيخ) خالد التوصية بدون تأخير ووصل الى دمشق في ١٢٢٨هـ / ١٨٢٣م مصحوباً باكثر من ١٤ نائباً من نوابه وآخرين. ^(٢٩)

لقد كان ذلك قراراً صائباً من جانبه، لان الظروف السياسية والاجتماعية في دمشق كانت مناسبة لنشر تعاليم الطريقة كما سئرى. ان جميع الأدلة تظهر بان الشيخ خالد قد استقبل استقبالاً حسناً من قبل علماء ووجهاء المدينة. ولكن بعد وصوله اجتمعت به مجموعة تضم دزينة من العلماء البارزين في المدينة مرتين وناقشت المسائل الدينية معه (لاجل التثبت من صحة قضيته).^(٢٩)

وبعد ذلك شعر (الشيخ خالد) بارتياح اكثر. فقد وضعته اسرة الغري الكبيرة تحت حمايتها. كما ان اسماعيل، عميد تلك الاسرة، زوجة اخته.
(٣٠)

واشترى الشيخ خالد بعد ذلك تزلأ كبيراً في حي القنوات، وهو واحد من احياء النخبة في المدينة. وقد استغل قسماً من التزل سكناً له وجعل القسم الآخر زاوية ومركزاً للطريقة. اما من بقي معه من نوابه فقد سكنوا في مساجد عديدة وحولوها الى مراكز لتدريب الداخلين في الطريقة.^(٣١) والحقيقة ان دمشق لم تؤوي منذ زمن طويل شخصاً مشهوراً مثله..

ان نظرة سريعة الى دمشق في هذه الحقبة تظهر ان سكانها كانوا يشعرون بعدم الأمان على حياتهم وشرفهم وممتلكاتهم، وهو شعور ربما كان اقوى بين الشرائع العليا في المجتمع. وان كتب السير والتاريخ الخاصة بتلك الحقبة تعطي امثلة عديدة تشير الى نمو الاستبداد، وضعف سكانها في الدفاع عن انفسهم ضد اعمال العنف والاستبداد من جانب الحكام ورجالهم.^(٣٢) وفوق كل شيء، على اية حال، كانت دمشق تشعر بانها مهددة من الخارج كما لم يحصل ابدأ قبل ذلك طيلة العهد العثمانية.

ففي سنة ١٨١٠م احتل حاكم عكا سليمان باشا المدينة، بدعم كبير من بشير الثاني حاكم جبل لبنان ومرترفته الدروز والمارونيين.^(١٢) والحقيقة انه ماكان بامكان سليمان باشا ان ينجح في دخول المدينة ابداً بدون قوات بشير. وحدث مرة أخرى في سنة ١٨٢١م، اي قبيل سنتين من وصول (الشيخ) خالد، ان وقف بشير وقواته منتصرين امام ابواب دمشق إلا أنهم احجموا عن احتلالها.^(١٣) ولاشك ان الدمشقيين شعروا بالذلة والمرارة بسبب تحدي قوات الهراطقة او غير المسلمين لهم. ويمكن ان نتلمس مثل هذا الإستياء في كتاب "رد المختار" للقاضي الدمشقي ابن عابدين (ت ١٨٣٦) الذي كتب في بداية ثلاثينيات القرن التاسع عشر، والذي يتميز بموقف صارم ازاء غير المسلمين.^(١٤) جدير بالذكر ان ابن عابدين كان من مريدي الشيخ خالد ومقرباً منه.^(١٥) وازافة لكل ماسبق جاء اندلاع الثورة اليونانية سنة ١٨٢١ وزد الفعل العاطفي الذي ولدته في اسطنبول والمدن العثمانية الأخرى على المستويين الرسمي والشعبي كما سنرى في القسم الثاني - المبحث الأول من هذه الدراسة.^(١٦)

ولعل هذا يفسر سبب الترحيب بالشيخ خالد في دمشق. فمن المؤكد ان حركة دينية تعمل على تقوية المعتقدات السلفية للمسلمين، وتؤكد على تطبيق صارم للشريعة، كانت ستلقى في مثل ذلك الوقت استجابة مؤيدة بين سكان المدينة، لاسيما بين الطبقات العليا.

وبالرغم من ان هذه لم تكن زيارته الاولى لدمشق فيبدو ان (الشيخ) خالد يعتقد ان (القليل من الناس يتبعون السنة "النبوية" الشريفة) كما كتب الى نائبه في كويسنجق عبدالله الجلي إثر وصوله الى دمشق.^(١٧) وبالتالي فإنه ونوابه كرسوا انفسهم للعمل بجذ لنشر تعاليم الطريقة،

ومن الواضح انهم لقوا استجابة مؤيدة. ويخبرنا ابن عابدين ان الكثير من العلماء والوجهاء الآخرين دخلوا في الطريقة الخالدية، وبان الشيخ خالد كان (موضع ثقة أو إيمان الخواص والعوام والشخصيات البارزة في الدولة).^(١٩) فضلاً عن ذلك يضيف ابن عابدين بانه (أحيا العديد من مساجد دمشق من خلال الصلاة والذكر فيها بعد أن أصابها الإهمال والخراب).^(٢٠)

والحقيقة ان بإمكان المرء ان يلاحظ، من خلال مراجعة الادبيات التاريخية الخاصة بالقرن التاسع عشر، بان (الشيخ) خالد ونوابه نجحوا في اشارة المشاعر الدينية بين سكان المدينة،^(٢١) ومن الواضح ان قطاعاً واسعاً منهم قد تأثر بتعاليم النقشبندية – المجددية كما تلقاها الشيخ خالد من سيده شاه غلام علي.

ولكن يبدو أن (الشيخ) خالد نفسه لم يكن راضياً كثيراً عن نتائج عمله لانه، كما كتب في رسالة الى الجلي (يقول) (أنا في أحسن حال ولكني حزين بسبب البدع (السيئة) العديدة... بالرغم من ان اصدقائي يقولون ان عشرها فقط بقي بسبب مجيئ الى هنا).^(٢٢)

وأياً ماكان الامر فإن (الشيخ) خالد كان يحظى باحترام كبير في دمشق الى حد انه منجد من قبل الكثير من الشعراء والكتاب بوصفه منجد القرن ١٣ الهجري.^(٢٣) وعندما توفي في وقت مبكر بسبب الوباء الذي حل سنة ١٢٧٧ جرى تأبينه بانه (باعث السنة)^(٢٤) أو (مجدد السنة التي كانت في طريقها الى الزوال).^(٢٥)

وعلى الرغم من هذا الاعجاب بالشيخ خالد فانه ليس هناك، على أية حال، دليل بانه عين أي نائب من بين اهالي دمشق. وربما، على حد

علمنا، لم يُدرب أكثر من شخصين من سوريا بصفة (خلفاء). كان الأول محمد الخاني من خان شيخون، الذي التقاه (الشيخ) خالد في حماة عندما كان في طريقه الى دمشق سنة ١٩٢٣، والذي تبعه الى دمشق بعد ان استقر (الشيخ خالد) في المدينة. وقد فُذر لخاني ان يتولى رئاسة فرع دمشق كما سُنرى. اما الثاني فهو الشيخ احمد الأروادي من طرابلس، والذي يبدو انه آخر من درب وعين نائباً من قبل الشيخ خالد.^(٥٦)

وبالاضافة الى ذلك فاننا لانعرف مدى انتشار الطريقة في سوريا. ويبدو انه ارسل نائباً الى القدس،^(٥٧) ويظهر ان مفتي المدينة الشيخ طاهر الحسيني قد دخل الى الطريقة، لان هناك رسالة من الشيخ (خالد) اليه اسماء فيها (التابع المخلص).^(٥٨) وكذلك الحال بالنسبة لخليل الثامن، نقيب اشراف مدينة طرابلس^(٥٩) ولكن ليس هناك أدلة عن اشخاص آخرين، الأمر الذي يوحي بان الطريقة قد بدأت بالانتشار للتو في المدن السورية عندما توفي (الشيخ) خالد مع عدد من نوابه. ويبدو ان نشاط النقشبندية - الخالدية في سوريا، قد اقتصر بعد ذلك على دمشق وطرابلس فقط.

وختاماً لهذا البحث، فاننا توصلنا الى انه يبدو ان الشيخ خالد قد شعر في دمشق براحة اكبر، خلافاً للسليمانية بل وحتى بغداد، خصوصاً وان قضيته حظيت برعاية الكثير من العلماء والوجهاء في المدينة. والحقيقة انه لم يكن هناك حاكم محلي في دمشق، كما في بغداد أو السليمانية، يمكن ان يشعر بالغيرة على سلطته في مواجهة تنامي حركة مدفوعة بالمثل التي لايمكن ان تكون له سيطرة عليها. وعلى اية حال فان وفاته المبكرة قد كبح انتشار الطريقة في مدن سورية اخرى، على الرغم من انها تركت

اتباعاً كثيرين في دمشق. ويبدو ان الوجهاء الدمشقيين، برعايتهم للطريقة، قد ازدادوا قوة في المدينة في مواجهة القوى المحلية الأخرى وهو أمر ملحوظ في العقود القليلة القادمة. لقد كانت لديهم أسباب عديدة لقبول تعاليم الشيخ خالد ولكن من غير المؤكد ما اذا كانوا توقعوا مثل هذه النتيجة.

٢- التعاليم النقشبندية - الخالدية :

سبقت الإشارة الى ان الشيخ خالد أمضى حوالي سنة في خانقاه شاه غلام في دلهي قبل أن يتم تعيينه نائباً (خليفة).^(١٠) ونحن لانعلم طول المدة التي كان يمضيها النواب الآخرون في التدريب على يد الشيخ نفسه. ولكن بالرغم من قصر الفترة نسبياً، فإنه يبدو ان الشيخ خالد قد تلقى تدريباً معمقاً وخضع لتعليم مكثف. مهما يكن من شيء فإن مهمته تحولت الى مؤثر رئيسي للطريقة النقشبندية - المجددية على الاراضي العثمانية في غربي آسيا ابان القرن التاسع عشر.

ان الحديث عن تعاليم طريقة ما بشكل منفصل عن طقوسها وممارستها يعني جعلها او اعتبارها حركة ما على نحو مختلف عن طريقة صوفية. وعلاوة على ذلك، والى جانب ممارستها الخاصة في التدريب الروحي، فإن النقشبندية - المجددية أكدت على مبادئ ومعتقدات معينة ميزتها عن سائر الطرق وجعلت توسعها أمراً مهماً على نحو خاص. ففي المقام الأول تميزت بتأكيداتها على السلفية وموقفها أزاء الشريعة. واكثر من ذلك أهتمت بإرشاد اتباعها الى حياة ملتزمة طبقاً للسنة النبوية.

إن الكثير من اقوال الشيخ الواردة في كتاباته تؤكد هذه الاهتمامات من جانب الطريقة.

ولكن قبل الخوض فيها يجب التأكيد بان الشيخ خالد لم يكن متميزاً بكثرة الكتابة. ويبدو انه كان مهتماً بتدريب المريدين والخلفاء اكثر من كتابة الرسائل عن اللاهوت او الصوفية، مثلما فعل السرهندي على سبيل المثال. لقد كان قبل كل شيء شيخاً صوفياً رغم ديناميكيته وتصميمه وقدرته التنظيمية العالية على نحو واضح. وعلى اية حال فان احد الاعمال المهنية التي بين ايدينا عنه هي مجموعة من ١٠٦ رسائل كتبها الى نوابه واتباعه ونشرها وطبعها ابن أخيه.^(٦١)

وفيما عدا واحدة او اثنتين فان كل هذه الرسائل معنية أكثر بشؤون الطريقة اكثر من اللاهوت. ولكننا نجد فيها الكثير من النصائح والتعليمات التي تساعدنا على تكوين فكرة عن تعاليم (الشيخ) خالد. ان هذه الفكرة التي يمكن أن تستكمل بما ذكر عنه كتاب سيرته.

يقول السرهندي أن اسلوب (حياة) النقشبندي (يتطابق بشكل تام مع اسلوب صحابة النبي (ص) وأن لهم نفس المرتبة).^(٦٢) وقد تكرر هذا التصريح مراراً في أدبيات النقشبندية. وعلى غرار الصحابة فإن على النقشبندي ان يتبع السنة (النبوية) بصرامة، وأن يتجنب البدع، وأن ينفذ بدقة أوامر الشريعة (الأخذ بالعزيمة).^(٦٣) وقد كتب الشيخ خالد الى نائب له (قائلاً) ان طريق النقشبندية هو التمسك بالشريعة المبجلة وإحياء السنة.^(٦٤) وقد كتب الى نوابه واتباعه في اسطنبول بانه في حل عن أي منهم (يتصرف خلافاً للكتاب (أي القران) والسنة ولا يقتدي بالنبي (ص) والصحابة).^(٦٥) وقد نصح نواباً آخرين (بتصحيح الاعتقاد

وفقا لمبادئ أهل السنة^(٦٦) وكتب الى مبعوثه في دمشق بأن عليه ان يشغل نفسه (بأحياء السنة المبجلة وكبح البدع السيئة).^(٦٧)

يتضح من هذه وغيرها من الأقوال بأن الشيخ خالد كان يعتقد كما يبدو بأن الأمة قد ضلت (سبيلها)، ولأجل اعادتها الى الطريق القويم فان عهد النبي (ص) وصحابته يجب ان يعاد الى الواجهة بوصفه مثلاً يجب ان يحتذى من قبل المسلمين السنة. والحقيقة ان العودة الى الفترة المبكرة من الاسلام كان مبدأ أساسياً في الفكر النقشبندي – المجددي. وبهذا المعنى أعلن (الشيخ) خالد ان معتقده (هو بالضبط معتقد السلف وان طريقته صديقية (أي طريقة الخليفة الاول ابوبكر) والتي هي نفس طريقة الصحابة والتابعين البارزين).^(٦٨)

اما الدعوة الثانية التي أكد عليها (الشيخ) خالد أيضاً فهي الحاجة الى التزام تام بالشريعة وقد كتب السرهندي بان الناس سينألون يوم القيامة عن التزامهم بالشريعة وليس عن تجربتهم الصوفية.^(٦٩) فضلاً عن ذلك فإن اثنين من المسلمين الهنود البارزين في القرن الثامن عشر، وهما الشيخ النقشبندي مظهر جاني جنان والعالم البارز الوالي للنقشبندية شاه ولي الله، أكدا أهمية الشريعة بوصفها محور حياة المسلم.^(٧٠) الا ان الحاجة الى إتباع الشريعة لم يكن التزاماً للفرد المسلم فحسب في حياته اليومية. بل أن من واجب الحكام أيضاً ان يحكموا وفقاً للشريعة. وهكذا نجد أن الشيخ خالد يكتب الى داود باشا والي بغداد (١٨١٧-١٨٣١) قائلاً (ان طاعة اوامر الوزراء المسلمين واجبه طالما ان هذه (الاورام) لاتتناقض مع الشريعة).^(٧١) والى عبدالله باشا والي عكا (١٨١٩-١٨٣٢)، الذي طلب من الشيخ خالد الدعاء (له)، قائلاً ((بأنه سوف يقوم بالتقيد بالشريعة)).^(٧٢) ان واجب الحكام

الإذعان للشرعية لأن، كما كتب (الشيخ) خالد الى داود باشا مرددا قول (السرهندي)) (فضائل الملوك هي فضائل الرعية وإن فسادهم هو فساد كل الرعية)).^(٧٢)

وبتعبير آخر إذا انحرفت الأمة عن الطريق القويم فإن ذلك بسبب حكامها. وهكذا يبدو ان الشيخ خالد، مقتديا بالسرهندي أعتبر الواجب الأول لشيوخ النقشبندية - المجندية السعي الى التأثير في الحكام لاعادتهم الى اتباع أحكام الشريعة. ويبدو أنه ضمان سيادة الشريعة في المجتمع والدولة الجزء الرئيسي من مهمته. وحينذاك فقط تكون إعادة الفضيلة والاستقامة ممكنة الى حياة المجتمع الاسلامي والى اعمال الحاكم ورجاله. ان هذا بلاشك عرض للمبادئ الأساسية للطريقة النقشبندية - المجندية. لقد كانت دعوة مترنة للمجتمع للعيش وفق معتقداته السلفية. وقد كانت في الأساس دعوة اخلاقية ودينية. فالمسلمون مرة أخرى أكثر فضيلة وقوة فقط عندما يعودون الى المبادئ الصحيحة لدينهم.

إذا كان الشيخ خالد قد قصر دعوته على الاطار من المثل، والسلفية المترنة، فإن مساهمته في التاريخ الاجتماعي للأراضي العثمانية في القرن التاسع عشر ربما تكون استثنائية. ولكنه انحرف عن هذا الإطار في جانب واحد. إذ نجده ينصح مريديه بأن ينهوا ((ختم الخواجكان)) (أي الدعاء الى الله (ليهلك اليهود والنصارى وعبدة النار (المجوس) والشيعية الفرس (روافض العجم))..^(٧٣) وكتب في رسالة منه الى اتباعه في آمد (دياربكر) في جنوب شرق الأناضول، بعد ان نصحهم بالتمسك بشدة بالسنة وتجنب البدع السيئة، بأن عليهم الدعاء لأجل نجاح المسلمين وخيبة المسيحيين

والفرس.^(٧٥) وقد اختتم الشيخ خالد رسالته عن (الرابطة) بأمر أتباعه (بالدعاء لدوام الدولة العثمانية العلية التي يعتمد عليها الاسلام ولنصرها على أعداء الدين من المسيحيين الملحونين والفرس الخسيسين).^(٧٦)

لم يقصد الشيخ في هذا الدعاء الذي يختم به كل جلسة ذكر، القوى المسيحية التي بدأت تهدد البلاد الاسلامية فحسب بل الذميين أيضاً، أي غير المسلمين الذين يعيشون في الاقطار الاسلامية. ان الدعوة الى سيادة الشريعة في المجتمع والدولة كانت تعني ضمناً إعادة فرض القوانين الكيفية^(٧٧) على غير المسلمين، والتي يبدو انها لم يتم التقيد بها تماماً في الأراضي العثمانية في تلك الفترة. ألا ان الدعوات الإضافية التي يمكن ان تثير المشاعر الطائفية داخل المجتمع لاتنتهي الى الاسلام السلفي. والحقيقة ان انتشار مثل هذه الدعوات في الدولة متعددة الطوائف مثل الدولة العثمانية بواسطة طريقة (أي النقشبندية) انتشرت على نطاق واسع في غربي آسيا وفي اسطنبول، وفيما بعد في بعض المقاطعات (العثمانية) الأوروبية، وقد تكون لها مضاعفات غير مرغوب فيها على العلاقات الطائفية في تلك المناطق.

من الصعب الاجابة على الدوافع التي دفعت الشيخ خالد الى اطلاق مثل هذه الدعوات. هل ان ذلك يعكس مواقف معينة لشاه غلام علي والدائرة المحيطة به في دلهي في حقبة بدأت فيها السيطرة البريطانية بالانتشار تدريجياً على الهند؟

وفي هذا السياق فإن المقولة الشهيرة لشاه عبدالعزيز بأن الهند اصبحت (دار حرب) ربما تلقي ضوءاً على مواقف المسلمين الهنود السنة تجاه العالم

المسيحي. ^(٧٧) وليس هناك شك، على أية حال، بأن المشاعر المناهضة للشيعية ترجع اصولها جزئياً في الأقل الى خانقاه شاه غلام علي. وكما هو معروف فإن مظهر جاني جنان معلم (شاه غلام) علي قد اغتيل من قبل شيعة متعصبين. ^(٧٨) وان مثل هذه المشاعر قد تعكس ايضاً مواقف الكورد العراقيين تجاه بلاد فارس في ذلك الوقت. ومهما يكن اصل مثل هذه الدعوات فإنها بدون شك القت بظلالها على مهمة كانت براءة وناجحة وفقاً لكل الأدلة.

وربما يكون مناسباً، قبل اختتام هذا المبحث، الإشارة الى جانب آخر من وجهة نظر الشيخ خالد تتعلق به. ونقدمها هنا اعتماداً على دليل قدمه الشيخ محمد الخاني الذي كان وثيق الصلة به على نحو كاف في السنوات الاخيرة من حياته في دمشق. وهو يخبرنا بان (الشيخ) خالد كان يكن احتراماً او تبجيلاً للمنحدرين من النبي (ص) بشكل غير اعتيادي. فقد كان يمجدهم ويتحدث عنهم باقصى تعابير الشناء. ويضيف خاني ((ولولا بعض النواهي" والكلام هنا للشيخ خالد" لكتبت رسالة في تعداد فضائلهم)). ^(٧٩) وفي ضوء التبجيل العظيم الذي تكنه النقشبندية - المجددية لشخص النبي (ص) فإن هذا الموقف تجاه المنحدرين منه قد لا يكون امراً غير عادي، والأكثر احتمالاً انه من الشيخ خالد الى نوابه ومريديه.

هذه بأختصار الآراء والمواقف الأساسية للشيخ خالد. واثناء اقامته الاخيرة في السلیمانیة أتهم من قبل اعدائه بان لديه طموحاً سياسياً. ^(٨٠) ان سليمان فائق (ت ١٨٣٨م)، وهو معارض شديد للخالدية في اسطنبول، اتهم الشيخ خالد بانه (صاحب ظهور) ^(٨١) (اي يطمح الى السلطة). ان مثل هذا الإتهام قد لا يكون صحيحاً ولكن المرء عند أخذ هذه الآراء والتعاليم

بمجموعها، لن يخفق في رؤية ضرب من الفاعلية فيها. ولذا فان انتشارها في كوردستان ووسط شرقي الاناضول وبعض المدن العربية ربما أدى الى تغلغل ميول أو اتجاهات فعالة الى تلك المناطق ستصبح محسوسة فأُن السلطان وبعض مستشاريه كانت لديهم مخاوف معينة، كما سنذكر فيما يأتي.

القسم الثاني

النقشبندية - المجددية والخالدية في اسطنبول

١- الشيخ محمد أمين ومريدوه:

لم يأت الشيخ خالد نفسه الى اسطنبول ابداً، ولكن قبيل رحيله النهائي عن السلمانية وصل نائب له العاصمة العثمانية^(٨٢) ولم تكن هذه المرة الاولى التي تجد فيها الطريقة النقشبندية - المجددية سبيلها الى اسطنبول. فهناك، على حد علمنا، موجتان سبقتا الموجة الخالدية. فقبل اكثر من قرن، وتحديدأ في سنة ١٠٩٢هـ / ١٦٨١م نقل الشيخ مراد البخاري، نائب محمد معصوم (ت ١٠٩٧هـ / ١٦٨٥ - ١٦٨٦م) ابن السرهندي، الطريقة من دمشق الى اسطنبول حيث لقي استقبالا حسنا من الطبقات العليا في المدينة. وتخبرنا (المصادر) بانه لفت انتباه شيخ الاسلام* الشهير والمتنفذ فيض الله افندي، وبان السلطان منحه مالكانه Malikanes ** قرب دمشق^(٨٣). وعندما توفي كانت الطريقة قد ضمنت وجوداً دائماً في العاصمة العثمانية^(٨٤). اما الموجة النقشبندية - المجددية الثانية فقد وصلت اسطنبول في بداية القرن الثامن عشر بواسطة احمد جوريان المعروف بـ((يك دست)). ان يك دست، وهو في الاصل من بلدة جوريان (joryan) قرب بخارى، رحل الى الهند ودخل في خدمة الشيخ محمد معصوم. وهناك ((كان هو وجدي زملاء)) كما يقول خليل المرادي مؤرخ القرن ١٢هـ / ١٨م^(٨٥). وبعد ان جرى تعيينه نائباً من قبل الشيخ معصوم استقر يك دست في مكة (المكرمة) وتوفي فيها (١١١٩هـ / ١٧٠٧ - ١٧٢٨م)^(٨٦).

كانت مكة (المكرمة) مكان تجمع رجال العلم والتقوى من جميع أنحاء العالم الإسلامي، كما كانت موقعا جيد الاختيار لنشر الطريقة منها. وهكذا وصلت من هناك الى إسطنبول في فترة وجيزة. وعلى اية حال يبدو إن سلسلة نواب يك دست أصبحت فعالة هناك فقط قرابة منتصف القرن الثامن عشر. إن أحد المتابعين البارزين لهذه السلسلة كان المؤرخ والصوفي سليمان سعدالدين أفندي المعروف بـ (مستقيم زادة) (ت ١٢٠٢هـ / ١٧٨٧ - ١٧٨٨م)^(٨٧)، والذي ترجم (المكتوبات) أي مجموعة الرسائل الشهيرة للشيخ أحمد السرهندي الى التركية - العثمانية. وبهذا العمل قدم السرهندي الى دوائر أوسع من القراء العثمانيين.

وربما كان الشخص الأكثر بروزاً في سلسلة الشيخ يك دست في إسطنبول، والذي يعزى اليه قدر كبير من التأثير على المستويات العليا في الحكومة، هو الشيخ محمد امين بن إسماعيل المعروف بلقب بروسه لي^(٨٨). وقد ولد بكر كوك في اسرة كوردية (ربما في ١١٤٠هـ / ١٧٢٧ - ١٧٢٨م) وبدأ الوظيفة كاتباً في خدمة ((عمه عبدالله باشا والي أورفه))^(٨٩). وأثناء وجوده هناك إتصل بشيخ يدعي نبيه أفندي الذي كان شيخاً نقشبندياً - مجديداً ومن خلاله دخل الى الطريقة لأول مرة كما يبدو^(٩٠). وعندما نقل عمه الى حلب فإنه إنتقل معه اليها^(٩١). ثم غادرها بعد برهة من الزمن الى إسطنبول حيث دخل سريعا في خدمة الصدر الأعظم(*) راغب باشا بصفة كاتب^(٩٢). والى جانب ذلك بدأ تعليم الفارسية.

في هذا الفرع من سلسلة يك دست كان بعض النواب في إسطنبول منتمين الى الطريقة المولوية ومن القراء الـ (مثنوي)، وهي المجموعة الشهيرة لأشعار مولانا جلال الدين الرومي. وحتى بعد أن أصبحوا شيوخاً

نقشبندية - مجددية حافظوا على ارتباطهم بالطريقة المولوية واستمروا في تعليم الـ(مثنوي) على نحو خاص. وقد بدأ هذا التقليد من قبل الشيخ مصطفى رضا بيشكتاش المعروف بـ(نجار زاده)^(٩٣) (ت ١١٥٩هـ / ١٧٤٦م). وقد واصل مريده ونائبه محمد أكاه الأسطنبولي (ت ١١٨٤هـ / ١٧٧٠ - ١٧٧٦م) هذا الارتباط وكان قارئاً للمثنوي أيضاً^(٩٤). وقد تكون معرفة محمد أمين بالفارسية وراء توثيق صلاته مع مثل هذه الدوائر من دارسي المثنوي. وعلى أية حال فإنه أصبح مريداً ونائباً للشيخ أكاه، وبعد وفاة الأخير ورث مركزه كشيخ نقشبندي - مجددي بارز ومعلم للمثنوي أيضاً. ومن الواضح إنه كان يحظى باحترام كبير في الدوائر الأدبية والصوفية. ولكن إقامته في إسطنبول إنتهت في سنة ١١٩٣هـ / ١٧٧٩م عندما غادرها واستقر في بروسه. ولم يعد إلى إسطنبول قبل ١٢٠٩هـ / ١٧٩٤م (عندما دعي من قبل العلماء والوجهاء بشكل خاص)^(٩٥).

لقد كانت تلك أيام السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ - ١٨٠٧م). وخلال السنوات الثلاث عشر التالية ولحين عزل السلطان، ويبدو إن محمد أمين نجح في كسب أتباع كثيرين في المدينة وخاصة بين رجال الباب العالي(*) والبيروقراطية (الكتاب) وغيرهم من موظفي (الدولة).. وكلهم آمنوا به^(٩٦). وقد سجل هذا عاصم أفندي، وهو شاهد عيان أصبح بعد وقت قصير المؤرخ الرسمي لتلك الفترة، والذي لم يكن بالتأكيد صديقاً للشيخ محمد أمين أو الطريقة النقشبندية - المجددية.

ووفقاً لمصدر آخر فإن (الكثير من ذوي المناصب الحكومية و.. (موظفين آخرين) ذوي صلة بالقصر) أصبحوا من مريدي الشيخ محمد أمين^(٩٧). ويعطينا عاصم بضعة أسماء من أولئك البيروقراطيين الذين

كانوا من بين أكثر أتباع الشيخ تفانياً. وكان أحد هؤلاء إبراهيم نسيم افندي، وهو مصلح متحمس وكان لسنوات كتخداً (***) الصدر الأعظم ومن ذوي النفوذ الواسع بين دائرة المستشارين القريبة من السلطان^(٩٨). أما الآخرون منهم تحسين افندي^(٩٩)، ورفيق افندي المكتوبي^(١٠٠)، وشخصيات أخرى وابناء الأسر الكبيرة^(١٠١). وكما هو معروف فإن مثل هؤلاء البيروقراطيين كانوا الموظفين الأكثر ولاء للسلطان، ومن المخلصين لسياساته وإصلاحاته.

كيف يمكن تفسير هذا الارتباط بين شيخ نقشبندي - مجدي وبين عناصر إصلاحية ضمن البيروقراطية العليا؟ ربما يمكن تفسير ذلك بحقيقة أن محمد أمين نفسه كان ينتمي في وقت ما إلى الكتاب، أي موظفي الباب العالي كما ذكرنا، وهكذا فإنه كان أقرب إليهم مما لو كان غير ذلك. والأمر الثاني الذي يجب أن نتذكره هو أنه كان معلماً للفارسية، وهي لغة الأدب يومذاك، وقارناً للمثنوي، وقد جذب كلاهما إهتمام الأدباء الذين كانوا يشغلون عادة وظائف في الحكومة العثمانية. ولكن قبل كل شيء فإن التقليد النقشبندي - المجدي يأمر شيوخها بمحاولة السعي إلى النفوذ لدى الحكام كجزء من مهمتهم^(١٠٢). ومن الواضح إن هذا هو ما فعله الشيخ أمين بتعزيز نفوذه بين البيروقراطية العليا ورجال القصر.

وببدو إن نفوذه كان موضع كره شديد من قبل معارضي النظام بحيث إن مريدي الشيخ أمين قاسوا الكثير عندما نشبت الثورة ضد السلطان سليم الثالث. إذ يصرح جودت (إن التمردين قتلوا معظمهم)^(١٠٣). وتوفي الشيخ نفسه إلى بروسه حيث توفي بعد بضع سنين^(١٠٤) إلا إن وفاته وإزالة جيل من البيروقراطيين المصلحين لم ينه الارتباط بين هذا الفرع من

(النقشبندية) المجددية والدوائر البيروقراطية في اسطنبول. ففي السنوات الأولى من عهد السلطان محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩م) نجد الشيخ أمين علي بهجت (ت ١٢٣٨هـ / ١٨٢٢م) نائب الشيخ أمين ينتقل من بروسه الى اسطنبول^(١٠٥). وقد عين شيخاً للزاوية السليمية في أسكودار، والتي كانت قد بنيت من قبل السلطان سليم الثالث الى جانب المنشآت العسكرية التي تحمل اسمه، وخصصت منذ البداية للطريقة النقشبندية - المجددية^(١٠٦). ولم يحاول علي بهجت ولا أي من الشيوخ الآخرين من خط (الشيخ) أمين أن يكونوا نشطين على نحو بارز في هذه الحقبة^(١٠٧) ولكن مع ذلك كان لبعض موظفي الحكومة إتصالات معه وتأثروا به بشكل واضح.

إن أحد هؤلاء هو ثرتو Perlev أفندي^(١٠٨) (باشا فيما بعد)، وهو من كبار الموظفين في النصف الأخير من عهد محمود الثاني، والشخص الأكثر نفوذاً في تلك المرحلة قبل قتله من قبل السلطان سنة ١٨٢٧. يبدو ان ثرتو، وهو أحد كبار البيروقراطيين وينتمي الى أسرة اصلها من القرم، كان قوي الاعتقاد بالتعاليم النقشبندية - المجددية كما يفهم من تصريحات من الواضح إنها كتبت من قبله^(١٠٩) وفي سنة ١٨٢٥ تم توسيع زاوية شيخه على نفقته الخاصة وأضيفت اليها غرف للدراويش ومكتبة وقاعة طعام^(١١٠).

أما الشخص الثاني، الذي كان وفقاً لدليل (مؤمناً) بالشيخ علي بهجت، فهو م. س. حالت أفندي^(١١١)، وهو ابن أسرة من القرم أيضاً. وكان حالت (أفندي) مستشاراً مقرباً من السلطان محمود وقد هيمن على الساحة السياسية في اسطنبول لعقد من الزمن (١٨١٢ - ١٨٢٢م). وهو معروف أكثر

بكونه مولويا ولكن علانم التأثير النقشبندي - المجدي عليه ستبدو في سياق هذا المبحث.

أما الشخص البارز الثالث الذي ربما كان متعاطفاً تجاه هذه الطريقة فهو خسرو باشا. ففي ذات السنة التي عمر ووسع فيها ثرتو الزاوية السليمية، قام خسرو كذلك بتعمير زاوية نقشبندية في حي قوجه مصطفى باشا في باب أدرنه (١٢٥٠هـ / ١٨٢٤ - ١٨٢٥م) كما انه خصص في وقفه رواتب لدرأويشها^(١١٣).

إن حقيقة كون مثل هؤلاء البيروقراطيين ورجال الدولة الكبار ذوي علاقة أو متعاطفين مع الطريقة هو بمثابة مؤشر على مدى مستوى تغافل تعاليم الطريقة. ولكن يبدو إن مثل هذه العناصر، ومنذ الثورة ضد السلطان سليم سنة ١٨٠٧ والتي أعدم فيها مريدو الشيخ أمين، حافظت على سرية أرائها وعلاقاتها مع نواب الطريقة وعلى أية حال فإن اندلاع الثورة اليونانية في ربيع ١٨٢١ منحهم فرصة لكي يؤثروا على الرأي العام بأرائهم.

فبعد نشوب هذه الثورة صدرت سلسلة من البيانات بإسم السلطان، والتي تذكرنا محتوياتها بالتعاليم النقشبندية - المجدية. ولم يكن إصدار البيانات في اوقات الأزمات أمراً جديداً. فنحن نعلم ان السلطان سليم الثالث أصدر، بعد الغزو النابوليوني لمصر وفلسطين (*) بيانات موجهة الى السكان المسلمين في مصر وسوريا يدعوهم الى الوحدة في مواجهة الفرنسيين^(١١٤).

إلا ان بيانات سنة ١٨٢١ كانت عديدة، ولم يكن هدفها مجرد إثارة الحماس الإسلامي، بل إنها كانت تحمل رسالة أيضاً. فمثلاً إتحد

اليونانيون ضد المسلمين فإن على المسلمين أن يفعلوا الشيء ذاته (ليتحد المسلمون شيبا وشباناً وأن يربطوا أنفسهم برباط الأخوة الإسلامية)^(١١٤). وفي ٢٤ نيسان ١٨٢١، وبعد وقت قصير من اندلاع الثورة، صدرت الأوامر من السلطان إلى قضاة إسطنبول وتوابعها، والتي طلب منهم فيها دعوة المسلمين إلى التآلف والإستقامة، وتجنب الأعمال الشريرة والمواظبة على الصلوات اليومية الخمس^(١١٥). وصدر بيان آخر في آيار، وقد إستهل بالإشارة إلى الفترة الإسلامية المبكرة: فبعد ظهور الإسلام كان المسلمون منتصرين عندما كانوا يتبعون الشريعة ويؤدون الجهاد، وكانت المعتقدات الدينية ثابتة. ولكن تلك الفضائل والواجبات تسيّت تدريجياً وانغمس المسلمون في الراحة والملذات وإهمال الشريعة. أما الآن فإنهم أصبحوا على علم بنوايا الكفار لذا عليهم أن يتحدوا وتتآلف قلوبهم سوية في حماس إسلامي وأعلاء كلمة الله^(١١٦).

وصدرت نصائح مماثلة في الفرامين التي صدرت عند تعيين الصدور العظام (أي رؤساء الوزارات) الجدد. وهكذا أمر صالح باشا في فرمان تعيينه (المؤرخ في ٢٧ رجب ١٢٣٦هـ / ٣٠ نيسان ١٨٢١م) (... أن يشترك ويتحد في تصميم جندي مع وزرائي والعلماء.. ورجال الدولة.. والأغوات.. والضباط.. لإعلاء كلمة الله وأحياء السنة النبوية)^(١١٧).

إن هناك قدراً كبيراً من التشابه بين التعاليم النقشبندية – المجددية وبين هذه النداءات: العودة إلى المرحلة الإسلامية المبكرة كمثال أعلى، والدعوة إلى إتباع الشريعة، وأحياء السنة النبوية، وكل هذا يذكرنا بتلك التعاليم ويرى جودت إن حالت أفندي كان وراء تلك البيانات^(١١٨).

إن حقيقة كون حالت (أفندي) "مؤمنا" بالشيخ علي بهجت ربما تفسر هذا التشابه. وعلى أية حال فإننا قد نستنتج بأن الميل نحو المثل الإسلامية السلفية في قضايا المجتمع والدولة أصبح أقوى بين الكثير من أفراد الطبقة العليا في عشرينيات القرن التاسع عشر. ويبدو إن الثورة اليونانية هيأت فرصة لهذا الاتجاه للتعبير عن نفسه بأسلوب أكثر تصميمًا عما كان عليه قبل عقد ونصف من الزمن. ويبدو إن هذه الثورة أسهمت في نجاح الشيوخ الخالدية الذين بدأوا بالوصول إلى إسطنبول قبيل وقت قصير.

٢- إنتشار الخالدية في إسطنبول :

عندما وصل أول نواب (الشيخ) خالد إلى إسطنبول (في حدود سنة ١٨١٩) كانت الطبقة العليا في تلك المدينة قد تعرفت على التعاليم النقشبندية - المجددية منذ بضعة أجيال وخاصة في عهد السلطان سليم الثالث كما لاحظنا في المبحث السابق، مصحوبًا بالأستياء والخوف الذي أثارته الثورة اليونانية، ربما أسهم في النجاح السريع الذي صادفه أولئك النواب. إن المؤرخ سليمان فائق (ت ١٢٥٤هـ / ١٨٢٨م) وهو شاهد عيان للأحداث صرح بأن العديد من مبعوثي الشيخ خالد وصلوا إلى إسطنبول منذ سنة ١٢٣٥هـ (١٨١٩ - ١٨٢٠م) حتى سنة ١٢٤٢هـ (١٨٢٦ - ١٨٢٧م)^(١١٩).

وعلى الرغم من حقيقة إن فائق إستعرض نشاطهم بأزدراء كبير إلا إنه يعترف بأن (كثير من الناس من ذوي المناصب العليا والثروة الجيدة من بين الوجهاء والعلماء في عصرنا) قد إنضموا إليهم^(١٢٠).

ويعطي المؤرخ الرسمي لتلك الفترة أحمد لطفي تقيما مماثلاً في تاريخه (إن الكثير من الوجهاء والعلماء (حسب قوله) انضموا إلى هؤلاء النواب وإن عدد الإخوان بدأ يتكاثر)^(١٣١). ومع إنه ليس هناك شك في مصداقية هذه التصريحات، فإن مؤرخاً تركيا حديثاً (متخصصاً) في الطرق الصوفية يقول بأن الخالدية في إسطنبول (انتشرت بشكل خاص بين.. الشافعيين من مناطق (الاناضول الشرقية)^(١٣٢). الأمر الذي قد يعني انتشارها بين المهاجرين الكورد إلى إسطنبول. إن هذا الإدعاء يبدو صحيحاً جداً إذا أخذنا في الاعتبار طبيعة الخالدية في كوردستان.

وليس اسماء كثيرة لإتباع (الطريقة) للتدليل على صحة هذه التصريحات. إن المصادر العثمانية وكتب السير نادراً ما تشير إلى الإنتساب الصوفي للعلماء أو البيروقراطية. وعلى أية حال فإن من المعروف من مصادر مختلفة إن علماء بارزين مثل مكّي زادة، مصطفى عاصم^(١٣٣)، وكيجي زادة عزت ملا^(١٣٤) كانوا من أتباع الخالدية. وكان الأول شيخاً للإسلام (أي مفتي أكبر في الدولة العثمانية) عدة مرات، وكان الثاني قاضي إسطنبول وشاعراً مشهوراً. وكذلك الحال بالنسبة لبيروقراطيين مثل كورجو نجيب^(١٣٥)، أو موسى صفوتي^(١٣٦)، الذين عرفوا بكونهم من أتباع الخالدية أيضاً.

ولكن الشيوخ الخالديين لم ينعموا بالراحة في إسطنبول. إن نجاحهم السريع والبارز قد أثار، كما يبدو، الكثير من المعارضين. ففي مرسوم صدر سنة ١٨٢٨، وأشار، من بين أشياء أخرى، إلى السنوات الأولى من انتشار الطريقة في إسطنبول، اتهم مبعوثي (الشيخ) خالد بالضغط المتواصل

لجلب الناس الى طريقتهم خلافا لأداب الطرق الصوفية، وإنهم تحت ستار (الإرشاد) يعملون في الحقيقة (على زيادة (اتباع) جمعيتهم)^(١٢٧).

اذا كانت هذه الاتهامات صحيحة، فانها توضح ان الشيوخ الخالديين المشبعين بروح اداء رسالة دينية قد نفذوا عملهم بحماس، يبدو انه اثار غيرة وغضب شيوخ الطرق الصوفية الاخرى. ووفقاً لما ذكره سليمان فائق فان بعض اولئك الشيوخ كانوا مستعدين للجوء الى العنف لطرد النواب الخالديين من المدينة^(١٢٨).

ولم يقتصر الانزعاج من انتشار الخالدية على شيوخ الطرق الصوفية الاخرى، بل يبدو واضحاً ان السلطان نفسه كانت لديه مخاوف معينة ايضا. واذا كان السلطان محمود الثاني قد تسامح ازاء مجيء بعض نواب الشيخ محمد أمين، فانه ربما فعل ذلك بسبب ارتباطهم بالطريقة المولوية التي كان هو يفضلها،^(١٢٩) او ربما لانهم اظهروا قدراً محدوداً فقط من النشاط. ولكن لا يبدو انه كان راضياً بوجه عام عن وجود الخالديين في المدينة. فقد كانوا في الحقيقة عصابة غير معروفة جاءت من مقاطعات مثل محمود الثاني لم يكن ليرغب في نشاط عام من نوع ليست له سيطرة عليه.

وتخبرنا (المصادر) ان السلطان غير ملائمه في احدى المرات وجاء متكرراً الى مكان اجتماع خالدي ليطلع على الامر بنفسه^(١٣٠). ويدعي الخالديون ان اثنين من الوكلاء السريين ارسلوا الى دمشق لاجل التثبيت من تهم معينة ورفع تقارير عن الشيخ خالد^(١٣١). ونعلم أيضاً بان عدداً من الموالين (للخالدية) قد ارسلوا من اسطنبول الى المنفى في بداية عشرينات القرن التاسع عشر^(١٣٢). وان نواب الشيخ خالد قد ابعدوا من

المدينة عدة مرات^(١٣٣). وفي مرحلة ما حاول نائب هو عبدالوهاب السوسي تأسيس طريقة فرعية باسمه، وهي محاولة حظي فيها بتشجيع من كورجو نجيب افندي على ما يبدو^(١٣٤). واذا ما قدر لهذه الخطوة أن تنجح فإنها كانت ستؤدي إلى انشقاق الطريقة. إلا أن الشيخ خالد مدعوماً من قبل مفتي وعلماء دمشق^(١٣٥)، نجح في كبح محاولة السوسي هذه، وفي الحفاظ على وحدة الطريقة، وإن كان ذلك بشكل مؤقت.

ولكن بالرغم من هذه الإجراءات وغيرها فإن الخالدية نجحت في عشرينات القرن التاسع عشر في كسب الكثير من الموالين في اسطنبول كما ذكرنا. ولاحظنا في المبحث السابق وجود ميل نحو المثل السلفية بين المراتب العليا في المجتمع إثر نشاط الشيخ أمين ونوابه. ومن الطبيعي أن يؤدي مجيء الخالديين والنجاح الذي صادفوه إلى تقوية هذا الاتجاه بالرغم من الإجراءات التي اتخذها السلطان لإعاقته. ومن المفترض، على أية حال، بأن انتشار المثل السلفية ذات السمة الخالدية، أو المجددية بين المراتب العليا في المجتمع، قد أثر في نظرتهن الاجتماعية والسياسية، وبشكل خاص في مواقفهم إزاء إجراءات إصلاحية معينة.

إن أوريل هايد U.Heyd يعرف، في بحثه الموسوم (العلماء العثمانيون والتغريب)^(١٣٦)، موقف قيادة العلماء تجاه الإصلاح بأنه (تقدمي)^(١٣٧) ويفسر هذا الموقف باظهار انهم كانوا جزءاً متكاملاً في الحكومة، وبأنهم كانوا خائفين من السلطان، وأنهم كانوا يكرهون الانكشارية والبيكتاشية^(١٣٨). ويضيف أيضاً بأنهم (في تأييدهم لـ / أو ادعائهم لإصلاحات ذات نمط غربي.. فإن قيادة العلماء قد وحلت قواها مع طرق

دراويش معينة، وبعد هذا التصريح يشير إلى النقشبندية والمولوية بوصفهما الطريقتين الأكثر تفضيلاً من قبل النخبة في اسطنبول^(١٣٩).

إن هايد لا يتوسع أو يعطي تفاصيل بخصوص ذلك، ولكن يجب أن يكون مفهوماً بأنه يعتقد بأن هاتين الطريقتين السلفيتين قد قدمتا دعمهما، جنباً إلى جنب مع العلماء، للأجراءات الإصلاحية للسلطان. وعلاوة على ذلك فإنه يضيف بأن العلماء، ولأجل الدفاع عن موقفهم هذا، استخدموا (حججاً مأخوذة إما من الشريعة، التاريخ الإسلامي المبكر أو مستندة إلى العقل...) ^(١٤٠) والذي قد يظهر آثار تأثيرات نقشبندية، مجددية عليهم. وبتعبير آخر إذا كان العلماء قد أيدوا إجراءات السلطان محمود الثاني الإصلاحية فإن السبب هو أنهم في هذه الفترة، ومن بين أشياء أخرى، كانوا مدفوعين بمثل سلفية بنيتها الحركة الصوفية.

إن أول عمل إصلاحي رئيس يوحى بمساهمة الحركة السلفية فيه هو تدمير الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية.

إن ثرتو هو الذي صاغ فرمان الذي أعلن(*) الغاء الوحدات العسكرية الانكشارية^(١٤١)، والذي قرئ من قبل المؤرخ الرسمي في ذلك الوقت صحافلى شىخى زادة م. اسعد افندي من على منبر (الجامع الأزرق) يوم الحادث^(١٤٢). وقد قدم فرمان بوصفه قرار رجال الدين والدولة وليس قرار السلطان^(١٤٣) وقد صيغ بمصطلحات اسلامية تذكرنا بالبيانات التي صورت سنة ١٨٢١م. لقد عد الانكشارية مسؤولين عن إنكماش الدولة وانحلالها والذي ينسبه (اعداء الدين) الى ضعف وتحلل (الملة الاسلامية). وصور الانكشارية كمتهندين لاوامر العلية وكبار العلماء. منهم اشقياء يثورون ضد الدين والدولة، ولذا فقد حصل اتفاق طبقاً للشريعة بين

رجال الدين والدولة لالغاء وحدات (الانكشارية) وتأسيس جيش مدرب محلها (لاعطاء جواب للعدو في المغازي والجهاد). ويستمر الفرمان (في التصريح بان) (اسس هذا المرسوم ودافعه الحقيقي هو اعلاء كلمة الله... واحياء دين وشريعة سيد الانبياء)، ان الغاية فقط احياء الدين والدولة المحمدية العلية وتحسين ظروف المللة الاسلامية^(١٤٤).

لم تكن هذه لغة منمقة من اجل الاستهلاك العام. بل انها، في مقابل الخلفية التي عرضناها للتو، يجب ان تفهم كتعبير عن معتقدات لدى اناس كثيرين من النخبة العثمانية. ومن الصعب توقع كيفية نجاح المرسوم بدون هذه القنوات العميقة لدى مجموعة كبيرة من العلماء والبيروقراطية البارزين^(١٤٥).

وبعد شهر واحد تم الغاء الطريقة البكتاشية اثر اجتماع استشاري عقد في الجامع الكائن داخل القصر (السلطاني) وحضره موظفو الدولة (البارزين) والعلماء الكبار وشيوخ الصوفية^(١٤٦). وصدر فرمان اتهم البكتاشيين بعدم الولاء للعقيدة الاسلامية، او لأوامر الشريعة، وبانها اصبحت بذلك مصدر تحلل اخلاقي للمسلمين الصالحين (فهم كما قيل) اهملوا الصلوات وباحوا لانفسهم عمل اشياء حرمتها الشريعة. وبانهم الذين وجهوا الانكشارية الى طريق العصيان. ولذا فقد كان واجبا (طبقا للشريعة والسياسة) ازالته من الأراضي العثمانية^(١٤٧).

ان حقيقة نصب شيخ نقشبندي على رأس زاوية حاجي بكتاش قرب كير شهر في وسط غربي الاناضول^(١٤٨) يفسر عادة بحقيقة ان كلتا الطريقتين تشترك في الاحداد الروحيين. وعلى اية حال فان حقيقة ان الكثير من شيوخ البكتاشية (البابوات) (*) قد تحولوا الى نقشبنديين^(١٤٩)

قد يكون اشارة الى الدور البارز للطريقة النقشبندية – المجددية في ذلك
الفرمان.

لقد تم تبرير تحطيم الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية بتهمة
انهما كانا مصدراً للفساد والضعف وتحلل الدولة والمجتمع الاسلامي.
ويبدو ان الفرمان لم يكن، ببساطة، قرار سلطان ذوي بأس يفرض
ارادته على البيروقراطية والعلماء والمجموعات العسكرية. وقد يكون
السلطان محمود اراد هذا الفرمان، ولكن حقيقة كون الطبقات العليا
مقتنعة بمعزل عن السلطان وبعيداً عن البواعث الدينية بان هذا هو
التوجه الصحيح يبدو امراً مهماً بنفس القدر. ان هذا يفسر نجاح
(السلطان) محمود الثاني حيثما فشل (السلطان) سليم الثالث. لقد اعتمد
السلطان الاخير على سلطته ومقدرته الخاصة للتلاعب بالتكتلات
المختلفة في اسطنبول. وفي الوقت نفسه كان اصحاب المراتب العليا
منقسمين على انفسهم، وربما كانوا اقل تحريضاً، واقل ادراكاً للأخطار
الماثلة قداماً. وعلى اية حال فان تلك الطبقات اصبحت اكثر تماسكاً في
عهد محمود الثاني، كما ازدادت قوة في ايمانها، وفي تصميمها لرؤية سيادة
احكام الشريعة، واعتقدوا انهم بذلك ينفخون روحاً وحياة جديدتين في
الدولة والمجتمع الاسلامي.

٣- السلطان والاتجاه السني السلفي؛

ان تدمير الانكشارية والغاء الطريقة البكتاشية يبدو كأنه حدث
لحساب تقوية التصورات السنية السلفية بخصوص المجتمع والدولة في
صفوف النخبة العثمانية. والحقيقة يبدو انه في اعقاب هذه الاحداث

وجد في اسطنبول حماس كبير لعهد جديد ستسود فيه الشريعة الاسلامية والشعائر الدينية السلفية. وكيل المديح اثناء ذلك للسلطان محمود بوصفه (مجدد قوانين الاسلام في القرن الثاني عشر "الهجري" (ومجد الدين ومعين المسلمين)^(١٥٠). ويظهر انه كان يتوقع ان يمضي حياته بهذه السمعة.

وبدا لوهلة وكأن هذا مايفعله السلطان بالضبط. فبعد الغاء الطريقة البكتاشية واغلاق زواياها صدر بيان الى كل المسلمين المؤمنين حذروا فيه (إضافة الى اشياء اخرى) بتجنب الملاهي والمناهي التي حرمتها الشريعة. وطلب منهم اداء الصلوات اليومية الخمس جماعة وكذلك (اظهار الاقدام والغيرة في تنفيذ فرائض الدين واحياء السنة المبجلة). وعلاوة على ذلك طلب من ائمة المحلات تعليم المؤمنين هذه الفرائض والممارسات.^(١٥١)

ويمكن ملاحظة اشارة اخرى على تأثير هذا الاتجاه في فرمان صدر في بداية سنة ١٨٢٧ حظر على ولاية المقاطعات ووكلائهم قتل اي شخص مسلم او غير مسلم دون حكم قضائي من قاضي شرعي وبدون امكانية الاستئناف ضد مثل هذا الحكم لدى قاضي العسكر.^(١٥٢)

لقد كان الغرض من هذا فرمان وضع حد لسوء استخدام السلطة من جانب الولاية فاذا ما نفذ (هذا فرمان) فانه سيقوي سلطة القاضي وتابعيه والتي كانت في انحلال على مدى الاجيال القليلة الماضية. في مواجهة سلطة الولاية. وهناك مراسيم ادارية اخرى تشير الى تأثير هذا الاتجاه^(١٥٣) ولكن ربما ليس هناك دليل واضح على ذلك اكثر من محاولة اضطهاد علماء آخرين ذوي مواقف مختلفة. فبعد وقت قصير من الغاء الطريقة البكتاشية. والحقيقة ان هذه المجموعة شكلت (جمعية علمية)

في ضاحية بكتاش واعتادت ان تناقش سرأ موضوعات مثل الفلسفة والادب والرياضيات وعلم الفلك والتي تمس بوضوح جوانب من الثقافة الاوروبية^(١٥٤) وكان قائد هذه المجموعة، وهو اسماعيل فروخ افندي، قد عمل لبعض الوقت سفيراً عثمانياً في لندن ابان عهد سليم الثالث^(١٥٥) اما العضو الاخر فهو المؤرخ الرسمي لتلك الفترة شاني زادة، وكان رجلاً على درجة عالية من التعليم ليس في العلوم التقليدية فحسب، بل يظهر انه كان يعرف عدة لغات اوروبية جعلته قادراً على ترجمة كتب طبية معينة الى (اللغة) العثمانية^(١٥٦) ان نفي هؤلاء كان يعني قمع اتجاه فكري ربما كان غير ممثل. وعلاوة على ذلك فان علماء الاجتماع الاتراك المحدثين لاحظوا ان اسطنبول شهدت خلال معظم القرن التاسع عشر حركة طباعة وترجمة الكثير من مؤلفات التراث الاسلامي الكلاسيكي الى التركية العثمانية^(١٥٧) وعلى الرغم من ان حركة مماثلة حدثت في الوقت ذاته لترجمة الكثير من الكتب العلمية والتقنية من لغات اوروبية، فليس هناك شك في ان اصدار العديد من الكتب الكلاسيكية من الادب الاسلامي بالتركية قد يشير الى اتجاه ثقافي لدى الكثير من الفئات المتعلمة. ولن نكون بعيدين عن الحقيقة عندما نعزو هذه الحركة الى تأثير الاتجاه السلفي على الفكر العثماني ابان تلك الحقبة. ولكن الى أي مدى سيسمح السلطان لهذه المثل الاسلامية بان تكون مؤثرة بين العلماء ورجال الدولة، خصوصاً لان مثل هذه المثل سوف تؤثر على نظرتهم تجاه الدولة؟ (فالسُلطان) الذي تحرر الان من الانكشارية يستطيع ان يحكم الان بشكل فردي دون ان يأبه لاحد. وفي الحقيقة لماذا عليه ان يحكم بشكل مغاير لاجداده الذين احترمو الشريعة دون ان يسمحوا لاي اعتبار باعاقبة

سلطتهم السلطانية؟^(١٥٨) ان بعض العلماء كانوا حتى على استعداد لدعمه في موقفه هذا بمساعدته على تبرير ادعائه بالحكم الفردي اعتماداً على مثل مستمدة من التراث الاسلامي المتعدد الجوانب. وهكذا نجد شيخ الاسلام ياسينجي زادة عبدالوهاب افندي، الذي ينتمي سياسياً الى دوائر القصر^(١٥٩)، يؤلف في سنة ١٨٢١ كتيباً بعنوان ((خلاصة البرهان في اطاعة السلطان))^(١٦٠) وقد جمع ياسينجي زادة وشرح في هذا الكتاب ٢٥ حديثاً منسوباً الى النبي (ص) في تأييد الحكم الفردي للسلطان. ويقول المؤرخ احمد راسم اننا نجد فيه (عرضاً لافكار مستبد مثله)^(١٦١) (اي مثل السلطان).

وبتعبير آخر ظهر في اسطنبول، بعد وقت قصير من ازالة الانكشارية، تباين بين اولئك الذين يريدون رؤية الشريعة مدركة او مفهومة والمثل الاسلامية السلفية سائدة، وبين اولئك الذين يدعمون سلطة الدولة او السلطان. ان هذا التباين يؤكد الانقسام السياسي والثقافي في الامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، وفي الحقيقة في جوانب مختلفة ما تزال حية في تركيا وربما في العديد من الاقطار الشرق - اوسطية.

لقد عارض السلطان الاتجاه السلفي ليس فقط على المستوى الايديولوجي فحسب، بل باتخاذ اجراءات تقوض تأثيرها في اسطنبول وفي مدن الولايات. وقد لاحظنا كيف حاول كبح انتشار الطريقة الفرعية الخالدية في بداية عشرينات القرن التاسع عشر^(١٦٢) وربما يأتي ضمن هذا السياق شكوكه في حالت افندي، المستشار الاكثر نفوذاً على مدى عشر سنوات، والذي كان مؤمناً بشيخ نقشبندي - مجدي في اسكودار كما ذكرنا سابقاً. لقد كان حالت (افندي) المحرك الرئيس وراء بيانات ربيع

وصيف ١٨٢١ عقب اندلاع الثورة اليونانية^(١١٣) ويبدو ان هذه البيانات التي دعت الى التضامن الاسلامي، واستهدفت اشارة الحماس الاسلامي قد ازعجت السلطان. ان تعبئة الرأي العام الاسلامي في اوقات الازمات لم يكن شيئاً جديداً في الامبراطورية العثمانية، ولكن يبدو ان الشكل الذي نفذ به حالت (افندي) كان مستحدثاً. وعندما دعا الناس خطوة فخطوة الى التحالف سوية (على طراز جمهورية) فان (بقعة سوداء) دخلت الى فكر السلطان، على حد قول (المؤرخ) جودت^(١١٤) ولم يمض وقت طويل حتى ازيل حالت (افندي). وقبل ان ينتهي ذلك العقد تحول السلطان محمود ضد الخالدية كره أخرى. فبعد اقل من سنة على وفاة الشيخ خالد وفي عشية الحرب مع روسيا اصدر في نيسان ١٨٢٨ فرماناً^(١١٥) الى والي دمشق ورد فيه بان قائم مقام الشيخ خالد دمشق، ويدعي عبدالله الهروي، قد ارسل اثنين من النواب الى اسطنبول لنشر الطريقة. ولكن كما حدث في السابق، فان اسلوبهما في تجنيد الاتباع ادى الى الاضرار بالنظام العام وخالف رضا السلطان، ولذا تم ابعادهما الى سيواس.

وقد امر الفرمان والي دمشق بطرد الهروي وبقية الاجانب (اي من غير الدمشقيين) المتنمين للطريقة الى بغداد والسليمانية دون ان يتركوا احداً منهم وراءهم. كما صدر الامر الى والي بغداد والسليمانية بعدم السماح لاولئك الذين يصلون (الى بغداد) بالعودة، وعدم السماح بارسال اي نائب الى اسطنبول او مكان آخر.

وفي الوقت نفسه عندما نصح كييجي زادة عزت ملا، وهو عالم بارز وشاعر مشهور، السلطان بعدم خوض الحرب ضد روسيا في ١٨٢٨م، استغل (السلطان) محمود الفرصة وابعده الى سيواس في وسط الاناضول الشرقي

حيث توفي هناك بعد بضعة اشهر.^(١٦٦) ان حقيقة كون عزت ملا من الموالين للخالدية.^(١٦٧) ربما اسهم في قرار ابعاده الى مثل هذا المكان البعيد لاجل التخلص من وجوده في العاصمة. يبدو ان هذا الاندماج ضد الاتجاه السلفي قد خف في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. وهكذا نجد السلطان يعيد مكي زاده عاصم افندي الى منصب شيخ الاسلام في شباط ١٨٢٣م.^(١٦٨) اما سلف عاصم وهو ياسينجي زادة الذي كان من أشد الموالين (للسلطان) محمود لسنوات عديدة كما ذكرنا، فقد عزل من ذلك المنصب بحجة كبر سنه^(١٦٩) لقد شغل عاصم افندي هذا المنصب مرتين سابقا (في ١٨١٩ - ١٨١٩ و ١٨١٩ - ١٨٢٥) وعلى اية حال فانه بقي في هذا المنصب هذه المرة الى مابعد وفاة محمود فقد خدم لمدة (١٤) سنة الى ان توفي سنة ١٨٤٦م، بالرغم من انه لم يكن معروفا بمعرفته الواسعة في العلوم الاسلامية^(١٧٠)

وعلاوة على ذلك نجد ان السلطان محمود يبدي في ثلاثينيات القرن التاسع عشر اهتماما خاصا بتحسين صورته كمسلم صالح وورع. والحقيقة انه حاول ان يظهر بمثل تلك الصورة طيلة حكمه، ولكنه لم يؤكد ابدأ على هذه الصورة مثلما فعل في ثلاثينيات القرن التاسع عشر. ووفقا لما ذكره (المؤرخ) لطفى فان عددا كبيرا من المساجد في اسطنبول والولايات قد جرى تعميرها واحياءها^(١٧١) (١٨٢٣ - ١٨٢٥م). ونجده ثانية يصدر اعلانا في ١٢٥٢هـ / ١٨٣٦ - ١٨٣٧م الى جميع المسلمين للالتزام بدقة بالصلوات اليومية^(١٧٢) ورغبة منه في رؤية العدالة مطبقة فقد حذر القضاة ونوابهم في الولايات من العمل بشكل يناقض الشريعة. (١٨٣٧)^(١٧٣).

اما مايعرف بـ(درس الصدور) وهو مناقشة نصوص القرآن بين فطاحل العلماء بحضور السلطان فقد اعيدت (١٨٣٦م) بعد ان تم التخلي عنها لفترة

طويلة^(١٧٤) وعندما عقد برتو باشا احتفالات بمناسبة احياء وتوسيع الزاوية النقشبندية — المجددية السليمية حضر السلطان بنفسه شخصيا^(١٧٥) فضلا عن ذلك فعندما انهى الامير عبدالمجيد، الابن الاكبر للسلطان، ختم القرآن على عادة الاولاد في عصره تمت اقامة احتفال بالمناسبة وتم توزيع هدايا كثيرة احتفاءً بذلك الحدث.^(١٧٦) (١٨٣٣م). وجرى احتفال مماثل عندما بدا الامير عبدالعزيز، الابن الثاني للسلطان، تعلم قراءة القرآن (١٢٥٣هـ / ١٨٣٧ - ١٨٣٨م). وقد حضر (الاحتفال) الكثير من العلماء وشيوخ الصوفية ورجال الدولة البارزين وجرى توزيع الكثير من الهدايا ايضا^(١٧٧).

وعلى اية حال فان مظاهر الورع لم تكن تعني ان السلطان قد غير مواقفه الاساسية. ان هذه الاعمال حدثت في وقت صراعه مع (والي مصر) محمد علي باشا، الامر الذي يوحى بان هذا الصراع اجبره على تهدئة تلك الشرائح من الطبقة العليا التي كانت مدفوعة بالمثل السلفية. لقد كانت تلك مجرد حركات تكتيكية ربما اكسبته تعاطفاً وشعبية، ولكن بصورة مؤقتة فقط والحقيقة ان الإنقسام بين المجتمع العثماني الراقى (او الطبقة العليا في المجتمع العثماني) استمر، ولم يتم ردم الفجوة القائمة، ربما حتى يومنا هذا.

خاتمة:

قد يكون من المناسب انتهاء هذا البحث ببضع فقرات عن مصير الطريقة الخالدية بعد وفاة الشيخ خالد. وكما ذكرنا فان الشيخ خالد توفي في الوباء مع العديد من نوابه البارزين. وانقسم بقية النواب في دمشق بين أنفسهم حول قيادة الطريقة ولم يبرز بينهم شخص قائد ويبدو ان كل نائب بدأ يعمل بشكل مستقل.

ان الرجل الذي قرّر في النهاية من نواب الشيخ خالد يجب ان يحل محله كان اسماعيل الغزي.^(١٧٨) ولكن يبدو ان مرشحة الشيخ عبدالله الهروي او الهراتي (وهو افغاني من هراة) كان يتمتع بسلطة محدودة جداً خارج دمشق.^(١٧٩) وعندما توفي بعد سنتين حل محله محمد الخاني،^(١٨٠) وهو نائب من سوريا. ولكن من الواضح ان سلطة الخاني على الطريقة لم تحظ بالاعتراف ماوراء دمشق. وعلاوة على ذلك فانه كان مثل سلفة تحت رعاية اسرة الغزي لكونه قادماً جديداً الى دمشق. وتوثقت عرى هذه الصداقة عندما تزوج ابنه، ويدعي محمد ايضاً، من فاطمة ابنة الشيخ من زوجته القرية.^(١٨١)

وحالما اختفى الشيخ خالد من المسرح اتخذت الدولة عدة خطوات ليس لكبح انتشار الطريقة في اسطنبول، واضعاف تأثيرها فحسب، بل لمحاولة وضعها تحت السيطرة مثل الطرق الأخرى. وهكذا، وبينما كان الشيخ خالد مستقلاً مالياً عن الدولة ويبدو انه كان يمد الطريقة بأسباب البقاء عن طريق مساهمات (أي تبرعات) الموالين لها والناس الاثرياء^(١٨٢)، فاننا نجد أن زاوية دمشق التي يقف على رأسها محمد الخاني كانت

مدعومة براتب تمنحه لها الدولة^(١٨٢) ولا نعلم ما اذا كانت الزوايا الخالدية في المدن الاخرى تحظى بنفس الدعم، ولكن ذلك يبدو محتملا.

وليس اقل اهمية من ذلك، على اية حال، محاولة اقامة مركز خالدي ثانٍ في دمشق. فبعد خمس سنوات من وفاة (الشيخ) خالد هاجر اخوه الاصغر محمود، المعروف بـ ((الصاحب)) الى دمشق (سنة ٥١٢٧هـ)^(١٨٤). حتى ذلك الوقت كان يقف على راس الزاوية الخالدية في السلیمانیة بکوردستان العراق. وليس من الواضح لماذا ترك تلك المدينة وجاء الى دمشق. وهنا بدأ يثبت نفسه كمُرشد نقشبندی - خالدي مع ادعاء كونه الوريث الشرعي لخالد^(١٨٥). ولكن لسبب غير واضح سرعان ماترك دمشق للذهاب الى مكة (المكرمة) حيث اقام هناك لاکثر من سبع سنين^(١٨٦)، عاد بعدها الى دمشق. وبعد وقت قصير عين من قبل الحكومة شيخا للتيكية السلیمانیة في المدينة^(١٨٧). وبهذه الصورة أصبحت هذه الزاوية، التي بناها السلطان سلیمان القانوني في القرن السادس عشر، مركزا نقشبنديا - خالديا ثانيا في دمشق ومنافسا للزاوية التي كان يقف على رأسها محمد الخاني.

وفي الوقت نفسه تقريبا تم بناء زاوية كبيرة على ضريح الشيخ خالد في دمشق (بين سنة ١٨٤٢ و ١٨٤٦م)، بأمر من السلطان عبدالجيد وخصصت الاوقاف لادامتها^(١٨٨)، وعين الشيخ محمد الفرقي، وهو من نواب الشيخ خالد، رئيسا لها^(١٨٩)، وبهذه الصورة صارت هناك ثلاثة مراكز للنقشبندية.. الخالدية في دمشق تتباهى فيما بينها وتستمد اسباب بقائها من دعم الحكومة.

وختمًا، يبدو ان النقشبندية - الخالدية أصبحت تحت رعاية الدولة بعد وفاة الشيخ خالد. وبالرغم من فقدانها الحيوية التي ميرت نشاطها

تحت (قيادة الشيخ) خالد، فانها استمرت في الانتشار بهدوء بدون مركز
او مصدر ارشاد معترف به. ان تاريخها تأثيرها في هذه المرحلة سيكون
موضوع دراسة أخرى.

ترجمة عن الأنكليزية (د. خليل علي مراد)
مراجعة وتعليق (د. عبدالفتاح علي بوتاني)

الهوامش:

- ١- عنوانه (الحديقة الندية في اداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية) وتوجد مخطوطتان من هذا الكتاب في مكتبة جامعة اسطنبول، الاولى ضمن مجموعة الادب الخالدي، الأوراق ٨٢ ب - ١٢٦ أ، وتجمل الرقم AY 2404، وقد نسخت من قبل سيد علي راتب سنة ١٢٢٧هـ، اي بعد اربع سنوات من اكمال النسخة الاصلية. اما المخطوطة الثانية فقد نسخت بعد سنتين من ذلك، اي في سنة ١٢٢٩هـ، وتتألف من ١٠٩ ورقة وتحمل الرقم AY5467. والنسختان متطابقتان. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على النسخة الاولى، اي المرقمة AY 2404. ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة اقسام. وقد طبع القسم الاولان على حاشية كتاب عثمان بن سند الوائلي: اصفى الموارد من سلسل احوال الامام خالد (القاهرة - ١٣١٢هـ) ص ١- ٤٥. اما القسم الثالث الذي يختص باداب الطريقة فما يزال مخطوطا. ان النص يختص باداب الطريقة كما ذكرنا ها اعلاه حتى سنة ١٢٢٣هـ. وقد توفي ابن سليمان بعد وقت قصير (انظر ابن سند: ص ٤٥ هامش١). وعلى اية حال فان سيرة الشيخ خالد قد اكتملت في بداية تسعينات القرن التاسع عشر من قبل ابن اخيه اسعد صاحب وأضيفت الى نص (الحديقة الندية) ونشرت على حاشية كتاب (اصفى الموارد) من ص٤٥ ومابعدها.
٢. يبدأ ابن سليمان سيرة الشيخ خالد في القسم الثاني بالقول (ووفقا .. لأحد الاخوان) انظر الورقة ٩٨ ب. وانظر ايضا ملاحظة على الورقة ١٥ في المخطوطة المرقم AY ٥٤٦٧. يقول فيها بانها من إملاء الشيخ خالد.

٣. الحديقة الندية، الاوراق ١٠٠ - ١٠٠.

٤. ان السير الأخرى عن الشيخ خالد والطريقة الخالدية الفرعية هي:
محمد الخاني: البهجة السنية (القاهرة ١٣٠٢هـ) ص ٨٢ - ٩٩، ابراهيم فصيح
الحيدري: المجد التالد في مناقب الشيخ خالد (اسطنبول - ١٢٩٢هـ) وهذا
الكتاب يتضمن معلومات عن الفرع البغدي للطريقة اكثر من بقية
السير، عبدالمجيد الخاني: الحقائق الوردية في حقائق أجله النقشبندية
(القاهرة - ١٣٠٨هـ) ص ٢٢٦ وما بعدها. ويمكن الرجوع الى سير اكثر
اختصاراً عن الشيخ خالد في كتب التراجم عن القرن الثالث عشر الهجري.
وهناك مقالة حديثة عنه وهي:

A.H.HOURANI: SUFISM AND MODERN
ISLAM: MAWLANA KHALID AND THE
NAQSHABANDI ORDER, IN IDEM, THE
EMERGENCE OF THE MODERN MIDDLE
EAST (LONDON - 1981) pp.77- 89

٥. الحديقة الندية: الاوراق ٩٩ - ب و ١٠٤ أ، المجد التالد: ص ٢٧ - ٢٨
ونشرت مجموعة من أشعاره الفارسية في اسطنبول سنة ١٢٦٠هـ / ١٨٤٤م
تحت عنوان (ديوان مولانا ضياء الدين خالد) في ٩٩ صفحة واعيد طبع
هذا الكتاب في اسطنبول سنة ١٩٥٥.

٦. في طريقه لاداء الحج في ١٢٢٠ - ١٢٢١هـ التقى في دمشق بالشيخ
مصطفى الكوردي وهو عالم في الحديث (النبوي) اعطاه اجازة في
الطريقة القادرية، الا انه لم يصبح ابداً (خليفة) في هذه الطريقة او
يعمل على نشرها.

H. ST. JOHN PHILBY: SAUDI ARABIA

(HEW IMPRESSION – BEIRUT – 1968

p. 105.

٨ ابن سليمان نقلا عن الشيخ خالد (تنظر الحديقة الندية - الورقة ١٠٠ ب). وجاء في الحدائق الوردية ص ١٢٠ بأن (النبي {ص} قد امره) اما المجد التالد، ص ٢٩ فيذكر بان الرجل الذي التقاه الشيخ خالد في مكة (المكرمة) بأن شخصا ماسيصل الى السليمانية لمرافقته في سفره الى الهند. ويضيف بان هذا المرفق ارسل اليه من قبل شاه غلام علي. ولكن ليس هناك دليل آخر يثبت هذا الادعاء.

٩ عن شاه غلام علي انظر: الحدائق الوردية، ص ٢٠٩ ومابعدها، خجي زاده ا. حلمي: حديقة الاولياء (اسطنبول - ١٣١٨هـ) ص ١٢٢ - ١٣٣. و.

C. W. TROLL. SAYYID AHMAD KHAN
(NEW DELHI – 1978) pp. 30FF.

١٠. TROLL p. 30. ويضيف خجي زاده عليه لقب (مجدد) القرن

عشر الهجري، انظر: ص ١٧١ و ص ١٧٤ (من كتابه حديقة الاولياء).

١١- عن السر هندي انظر: الحدائق الوردية، ص ١٧٨ - ١٩١ و:

YHANAN FRIEDMANN. SHAIKH AH-
MAD SIRHINDI: (MONTREAL- 1971).

HOURLANI. Pp. 79 F.

١٢ عن جاني جنان انظر: الحدائق الوردية، ص ٢٠١ ومابعدها و:

Y. FREIDMANN: MEDIEVAL MUSLIM
VIEWS OF LNDIAN RELIGION. IN.

J. A. O. S. VOL. 95. 2 (1975) pp. 214- 221.

ANNEMARIE SCHIMMEL: PAIN AND
GRACE (IEIDEN – 1976) pp. 18- 20.

١٣. بقي على راس الزاوية منذ وفاة جنان في ١٧٨١ ولحين وفاته سنة

١٨٢٤.

١٤. TROLL. PP.18- 20.

١٥- LBID.

١٦. الحدائق الوردية، ص ٢١٠.

١٧. المجد التالد، ص ٣٦.

١٨. الحدائق الوردية ، ص ٢١٢.

19. SCHIMMEL. PP. 18 F.

٢٠. في الحدائق الوردية، ص ٢٠٩ (وهو من آل البيت الكرام).

٢١. انظر المخطوطة رقم (AY ٢٤٠٤) الاوراق (٨٧ ب) و (١٠٢ ا): انظر

كذلك، المجد التالد، ص ٢٢ وخاصة ص ٣٨، وهناك مصطلحات عديدة

مستخدمة في الادب النقشبندي لتنصيب المريد كـ(خليفة). ويقال لها

احياناً (خلافة عامة) او بتعبير مماثل (الارشاد العام)، واحياناً اخرى

(خلافة مطلقة) او (ارشاد مطلق). ان مسألة ما اذا كان هناك اختلاف في

المرتبة بين هذه وبين مصطلحات اخرى يبقى امراً يجب ملاحظته.

٢٢- لقد غيرت الطريقة النقشبندية اسمها على مر العصور. ومع

التصريح بذلك فان ابن سليمان يضيف.. في ايماننا هذه (جرى الاتفاق

بين الاخوان على تسميتها بالخالدية). لق قيل هذا سنة ١٢٣٣ هـ عندما

كان (الشيخ) خالد حياً. انظر الاوراق ٩١ ب - ٩٢ أ.

٢٣. الحديقة الندية، الورقة ١٠٣ أ.

٢٤. الحديقة الندية، الورقة ١٠٣ أ.

- ٢٥- المصدر نفسه، الورقة ١٠٢ ب - ١٠٤ ا. ابراهيم فصيح الحيدري،
عنوان المجد في تاريخ بغداد والبصرة ونجد (بغداد - ١٩٦٢) ص ١٣٥.
٢٦. المجد التالد (اسطنبول - ١٩٢ هـ) ص ٣٤، ٣٥ و ص ٣٧.
٢٧. المصدر نفسه.
٢٨. انظر:

Kasim kufrali: naksbendiligin
Kurulus ve yayisi. D. PHIL. THESIS
UNIVERSITY OF ISTANBUL
TURKIYAT ENSTITUSU. NOT.337.P.102.

٢٩. المجد التالد، ص ٦٢ ومابعدھا.
٣٠- محمد امين زكي: تاريخ السايمانية (بغداد - ١٩١٥) ص ٢٢٦
ومابعدھا.
٣١. هناك قائمة تمهيدية لنوابه في: الحديقة الندية، الأوراق ١٠٥ ا - ١٠٧
ب - وتوجد قائمة اكمل في: الحدائق الوردية، ص ٢٦٢ ومابعدھا، وفي: المجد
التالد، ص ٥٠ ومابعدھا.
٣٢- أسعد صاحب: بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد
(دمشق - ١٣٣٤ هـ / ١٩١٥ - ١٩١٦ م) ص ٢٣١ هامش (١)، المجد التالد، ص ٥٥.
٣٣. عن وصف رحيله انظر:

C. J. RICH NARRATIVE OF A RES-
IDENCE IN KURDISTAN (LONDON-
I.PP. 140- 141. ١٣٦ نقلًا عن:
A. H. HAURANI. SUFISM AND MOD-
ERN ISLAM. PP. 75- 90- 84.

٣٤. بخصوص تلميحاته الى بعض الصعوبات التي ربما صادفها في بغداد انظر رسالة الى نائبه في: بغية الواحد، ص ١١١ - ١١٦، وانظر كذلك، المجد التالد، ص ٣٩.

٣٥. الحدائق الوردية، ص ٢٥٩.

٣٦. م. ج. الشطي: اعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف القرن الرابع عشر، ط ٢ (دمشق - ٣٠، وانظر ايضا، الحدائق الوردية، ٢٤٢. ٣٧. المصدر نفسه.

٣٨. انظر اسماء هؤلاء النواب في إضافة اسعد صاحب الى: الحديقة الندية، ص ٤٦ - ٤٧ (نشرت على حاشية كتاب ابن سند). وانظر ايضا: بغية الواحد، ص ٢٥١.

٣٩. اسعد صاحب في: الحديقة الندية، ص ٤٨ حيث يقدم قائمة بهؤلاء العلماء.

٤٠. الحدائق الوردية، ص ٢٤٢.

41. KUFRALI, PP. 107-108

٤٢. لويس المعلوف: تاريخ حوادث الشام ولبنان (بيروت - ١٩١٢) ص ١٢ - ١٣، و ص ٢٠ وما بعدها و ص ٣٦ وما بعدها، وانظر ايضا:

G. T. KHOURY; THE PROVINCE OF DAMASCUS 1788-1832, PH. D., UNIVERSITY OF MICHIGAN, 1970, P. 72.

٤٣. ابراهيم العورا: تاريخ ولاية سليمان باشا العادل (صيدا - ١٣٦) ص ١٢٨ وما بعدها، اسد رستم: بشير بين السلطان والعزيز، ط ٢، (بيروت - ١٩٦٦) ج ١، ص ٢٩ وما بعدها.

٤٤. المصدر نفسه، ص ٢٢ ومابعدھا.

٤٥. م. ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار، ٥ اجزاء (القاهرة . ١٢٧١ - ١٢٧٢ هـ / ١٨٥٤ - ١٨٥٥ م) ج ٢، ص ٢٥٢ - ٢٥٧. وانا مدين بالشكر الى البروفسور الدكتور B. JOHANSEN من جامعة برلين لتوجيه انتباهي الى هذا المرجع.

٤٦. بخصوص اجازة ابن عابدين في الطريقة الخالدية، والتي كتبھا (الشيخ) خالد نفسه انظر، بغية الواجد، ص ٢٥٧ ومابعدھا. وكان ابن عابدين (أمين الفتوى) في دمشق للمفتي حسين المرادي وبتوجيه من المفتي كتب رسالة في الدفاع عن الشيخ خالد سماھا (سل الحسام الهندي في نصرة خالد النقشبندي) انظر: مجموعة رسائل ابن عابدين، جزء ان (اسنطول - ١٣٢٥ هـ) ج ١٢، ص ٢٤٨ - ٢٥٢، وانظر ايضا، الحقائق الوردية، ص ٢٤٨.

٤٧. انظر الصفحات اللاحقة.

٤٨. مكتبة جامعة اسطنبول، الرقم ٧٢٨ AY، الورقة ٢٠ ب - ٢١ ا. وبخصوص هذه المجموعة من رسائل خالد انظر الهامش ٦١ الذي يأتي لاحقاً.

٤٩. ابن عابدين، مجموعة رسائل، ج ٢، ص ٢٨٥.

٥٠. المصدر نفسه، ص ٢٢٤، الحقائق الوردية، ص ٢٤٤.

٥١. لويس المعلوف: ص ٤٨ وص ٤٩.

٥٢. ٧٢٨ AY، الورقة ٢٠ ب - ٢١ ا.

٥٣. الحقائق الوردية، ص ٢٢٣ وص ٢٤٣، البيطار: حلية البشر، ج ١،

ص ٥٨٥ ومابعدھا، الشطي، ص ٦٦.

٥٤. الحدائق الوردية، ص ٢٥٠ - ٢٥٢.
٥٥. المصدر نفسه، ص ٢٦٢ وما بعدها.
٥٦. انظر عنه، محمد الرخوي: الانوار القدسية في مناقب السادة النقشبندية (القاهرة - ١٣٤٤ هـ) ص ٢٦٢ - ٢٦٤، انظر ايضا اسعد صاحب في، الحدائق الوردية، ص ٧٧.
٥٧. الحدائق الوردية، ص ٢٤٥.
٥٨. بغية الواجد، ص ٢١٩ وما بعدها.
٥٩. المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
٦٠. انظر ماسبق.
٦١. اسعد صاحي، بغية الواجد. وانظر ماسبق الهامش، ٢٢. وهناك، على اية حال، مخطوطة تتضمن حوالي ٥٠ من رسائل الشيخ خالد بالعربية وان معظمها، وليس كلها، نشرت في مجموعة اسعد صاحب هذه (انظر مكتبة جامعة اسطنبول - الرقم ٧٢٨ AY الأوراق ١ - ٥٢). تجدر الاشارة الى ان رسائل (الشيخ) خالد الفارسية جمعت في نفس المخطوطة بعد رسائله العربية. وقد استخدمنا رسائله العربية فقط في هذا البحث.
٦٢. Friedmann, P. 68. و، ابن سليمان، الحديقة الندية، الورقة ٩٠ ب.
٦٣. بخصوص تعريف (العزيمة) انظر EI₂ (اي دائرة المعارف الاسلامية - الطبعة الثانية) ج ١، ٨٢٢ ب. وانظر كذلك عبدالمجيد الخاني، السعادة الأبدية فيما جاء بها النقشبندية (دمشق - ١٣١٣ هـ) ص ٨ - ٩.
٦٤. بغية الواجد، ص ٧٩.
٦٥. المصدر نفسه.

٦٦. المصدر نفسه، ص ١٥٩ - ١٦٠.
٦٧. المصدر نفسه، ص ٢٦٧.
٦٨. انظر (الشيخ) خالد (رسالة في تحقيق مسألة الإرادة الجزئية) في بغية الواجد، ص ٨٨ - ١٠٤، انظر ص ٩٦، وكذلك، المجد الثالث، ص ٢٦٧.
٦٩. Friedmann, P. 41، الحدائق الوردية، ص ١٨٢ ومابعدھا.
٧٠. Schimmel, P. 20.
٧١. بغية الواجد، ص ١٠٩.
٧٢. المصدر نفسه، ص ٢٤٥.
٧٣. المصدر نفسه، ص ١٨٨، وكذلك الحدائق الوردية، ص ٢٥٥.
٧٤. من رسالة الی نائبه ابراهيم افندي عصمت بولي Ismetboli في AY ٧٢٨، الورقة ١٥٢. وقد نشرت نفس الرسالة الی الشخص ذاته من قبل اسعد صاحب، بغية الواجد، ص ١٦٦ ومابعدھا. ولكن الجملة التي اقتبسناھا هنا قد حذفت بوضوح من قبل الناشر. وهناك دعاء مماثل تماما يتكرر بالكامل في مجموعة رسائل خالد، AY ٢٤٠٤، الورقة ١٥٢ ا.
٧٥. AY ٧٢٨ الورقة ١٩ ب.
٧٦. المصدر نفسه، الورقة ١٧. وقد طبع نص مماثل في (رسالة في حق الرابطة) على حاشية (كتاب) ابن سليمان، رسالة في حق السلوك والرابطة (د. م - د. ت) ص ٢٧. وقد حذف النص الذي يشير الی المسيحيين والفرس، انظر، ص ٧٩.
٧٧. Aziz Ahmad, Studies in Islamic Culture in the Indian Environment (Oxford J 1964) P. 215.
- وكذلك، الحدائق الوردية، ص ٢١٠.

٧٨. انظر ماسبق.

٧٩. الحقائق الوردية، ص ٢٤٩.

٨٠. يذكر (الشيخ) خالد في رسالة الى غريمه في السليمانية معروف البرزنجي بان الأخير اتهمه ((بذريعة الاستيلاء على البقعة)) (اي المنطقة) وهي تهمة نفاها. بطبيعة الحال، بغية الواجد، ص ٢٠٩، وانظر كذلك P 84 A. H. Hourani الذي يقتبس عن ريج تهمة مماثلة.

٨١. انظر، سليمان فائق مجموعة سي ٩٥٧٧ TY، الورقة ٤ ا.

٨٢. سليمان فائق مجموعة سي، ٩٥٧٧ TY، الورقة ٤ ا. وانظر ايضا،

بغية الواجد ص ١٣٢ هامش ، وانظر كذلك،

Abdulkaki Golpinarli 100 Soruda Turkiyede
Mezhepler ve TarikatLar (Istanbul – 1969) PP. 220
- 221.

(*) أي المفتي الأكبر في الدولة العثمانية.

(**) أي في أرض يتصرف فيها مثل الأرض الملوكة.

٨٣. خليل المرادي، مسلك الدرر في اعيان القرن الثاني عشر، ٤ اجزاء

(القاهرة - ١٢٩١ - ١٣٠١ هـ) ج ٤، ص ١٣٠.

٨٤. محمد توفيق، مجموعة التراجم، مخطوطة في مكتبة جامعة

اسطنبول، الرقم ١٩٢ TY، الورقة ٧٦ ا - ب، وبخصوص محمد توفيق

انظر، عثمانلي مؤلفلري ج ١، ص ٢٤٦.

٨٥. المرادي، سلك الدرر، ج ١، ص ١٠٧ - ١٠٨.

٨٦. محمد توفيق، ١٩٢ TY، الورقة ، ١٧٠ ا.

٨٧. انظر عنه، عثمانلي مؤلفري، ج ١، ص ١٦٨ - ١٦٩، وكذلك، تذكره
ي فطين، ص ١٩٤ - ١٩٥.
٨٨. انظر عنه، م. شمس الدين، يادكار شمسي (بروسه - ١٣٣٢ هـ / ١٩١٣ -
١٩١٤ م) ص ١٧٢ - ١٧٧، محمد توفيق، ١٩٢ TY الورقة ١٤٠، Kufarli ١٩٤
P.
٨٩. يادكار شمسي، ص ١٧٣.
٩٠. وفقا لما ذكره علي بهجت، مريد محمد امين، في مؤلفه، الرسالة
العبيدية النقشبندية (اسطنبول - ١٣٦٠ هـ) ص ١٠ وما بعدها. ويضيف بان
نبيه افندي كان نائبا للشيخ عالم الله سندي الذي تعود سلسلة نسبه
الروحية الى محمد معصوم.
٩١. من المحتمل انه عبدالله باشا جيتجي والي حلب في ١١٧٠ - ١١٧١ هـ
382 - 381, III, So, ١٧٥٦ / م، انظر،
٩٢. يادكار شمسي، ص ١٧٤، وكان محمد راغب صدر اعظم بين ١٧٥٧ -
١٧٦٢، انظر. So, II, 358 - 389.
٩٣. محمد توفيق، ١٩٢ TY الورقة ٩٧ ا.
٩٤. يادكار شمسي، ص ١٧٤، 193. Kufarli, P.
٩٥. يادكار شمسي، ص ١٧٦.
- (*) اي رجال حكومة العثمانية.
٩٦. احمد عاصم، تاريخ، ج ٢، ص ٩٢.
٩٧. يادكار شمسي، ص ١٧٦.
98. So, I, 148, S-Shaw, Between old and new
(Harvard-1971) P. 90 and P. 381.

(**) الكتخذا مصطلح فارسي الأصل ويعني النائب.

.So. II, 48. ٩٩.

.So. II, 414. ١٠٠.

١٠١. عاصم، ج ٢، ص ٨٢.

102. Hourani, P. 79, J. P. Brown, The Darvishes,
.ed. By H. A. Rose (London – 1971) P. 446.

١٠٣. احمد جودت، تاريخ، ج ٨، ص ٨٢.

١٠٤. عاصم، ج ٢، ص ٨١ وما بعدها، محمد توفيق، ١٩٢ TY، الورقة

١٤٠.

١٠٥. بخصوص على بهجت انظر، عثمانلي مؤلفري، ج ١، ص ٤٧، So,

II, 31، وكذلك، تذكره ي فطين، ص ٢٠٦، وبخصوص سلسلته الصوفية

راجع مؤلفه (الرسالة العبيدية النقشبندية) ص ٧ - ٨.

١٠٦. انظر:

1. H. konyali, uskudar Tarihi, 2 voles, (Istanbul –
1976 – 1977) I, 268 – 269 and II, 190.

١٠٧. ان النائب الآخر لـ احمد امين والذي عين من قبله قبل وقت قصير

من وفاته كان حسين حسام الدين (ت ١٨٦٤ م). وقد سكن اولاً في محلة

ايوب، ويبدو انه اصبح معروفاً بشكل جيد ومتنفذاً في عهد التنظيمات

فقط. انظر عنه، حاسري زادة، تنشيط المحبين بمناقب خوجه حسام

الدين (اسطنبول - ١٣٤٢ هـ) وانا مدين بالشكر للبروفيسور

K. Kricser من ميونيخ لانه لفت انتباهي الى هذا الكتيب.

١٠٨. بخصوص برتو انظر،

M. K. Inal, Son Asir Turk Sairlari, 12 Parts.
(Istanbul-1930-1942) PP. 1301-1309, EI, iv, 1066,
I. Parmaksiz Oglu, Turk Ansiklopedisi, vol. xxvi
(Ankara-1977) PP. 477-478.

١٠٩. انظر الصفحات اللاحقة بخصوص فرمان الغاء الانكشارية.

١١٠. لحمد لطفي، تاريخ، ج ٥، ص ٢١.

١١١. انظر، So. II, 31.

112.H. Inalcik, in Islam Ansikopedisi, v, 615, A.
.Ata, Enderun Tarihi, III, 120, and, So. II, 276.

١١٣. هـ. ا. شهاب، تاريخ احمد باشا الجزار (الناشر شلبي وخليفة)،
(بيروت - ١٩٥٥) ص ١٢٤ - ١٢٩ وانظر كذلك، Mardin, P. 171.

(*) كان ذلك في سنة ١٧٩٨

(١١٤) جودت، تاريخ، الطبعة الثانية (اسطنبول - ١٣٠٩هـ) ج ١١، ص، ١٤٣.

(١١٥) جودت ج ١١، ص ١٦٧ وما بعدها.

(١١٦) شاني زادة، تاريخ، ج ٤، ص ٧٨ وما بعدها، جودت، ج ١١، ص ٢٧١

وما بعدها. ويبدو ان هذه الاشارة الى الفترة الاسلامية المبكرة كانت عن
قناعة وليست مسألة للاستهلاك العام وقد اشار هايـد Heyd في مقالته
(العلماء والتغريب) الى ان الحكومة العثمانية اعتبرت، في مذكرة سياسة
السفير الروسي بتاريخ آب ١٨٢١، (خليفة ووريثة سياسة العرب في المدينة
المنورة) التي اقامها النبي (ص) سنة ٦٢٢م (وليست وريثة (الأمير
عثمان، و(السلطان) محمد الثاني و (السلطان) سليمان (القانوني) ص ٩١
وبخصوص اشارة كاملة الى هذه المقالة انظر الهامش، ١٣٦.

(١١٧) شاني زادة، ج ٤ ص ٤٣ وما بعدها، جودت، ج ١١، ص ٢٦٧ وما بعدها.

(١١٨) جودت، ج١٢، ص ٢٠١.

(١١٩) سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ أ. (هذه المخطوطة موجودة في مكتبة جامعة اسطنبول، برقم ٩٥٧٧ TY). وبخصوص سليمان فائق انظر. ٩٨. So.III.

(١٢٠) المصدر نفسه، الورقة ٤ أ - ب.

(١٢١) احمد لطفي، تاريخ، ج ١، ص، ٢٨٦. انظر ايضاً، المجد التليد، ص ٧١، واحمد الاربلي الخطيب، نور الهدى في ازالة الشبه والصداء، مخطوطة في مكتبة جامعة اسطنبول، الرقم ٤٢٠٤ AY انظر الورقة ٨ ب حيث يقول المؤلف بان اغلبية المدرسين في اسطنبول اصبحوا من اتباع الخالدية.

١٢٢. Golpinarli. pp.200- 201.

(١٢٣) بغية الواجد، ص ١٠٥ وما بعدها، وص ٢٥٢ وما بعدها.

(١٢٤) انظر، حسن شكري، مناقبي شمس الشموس (اسطنبول - د. ت)

ص ١٤٧، وكذلك Inal.son Turk

Sairlari.p.741. and A.H. Tanpinar. On Dok-Uzuncu Asir Turk Edebiyati Tarihi. 3 rd ed. (Istanbul - 1967) pp. 57- 58.

(١٢٥) انظر عنه: 545- 546. so.iv.، بغية الواجد، ص ١١٩

وما بعدها وص ١٢٨ وما بعدها وص ١٨١ وما بعدها.

(١٢٦) انظر عنه: So. III. 229- 230

(١٢٧) بخصوص هذا الرسوم انظر،

Basbakanlik Arsivi. Muhimme Defterleri.
No.243.pp.341- 342.

- (١٢٨) انظر، سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ ب.
129. A. Golpinarli. Mevlanadan sora Mevlevilik (Istanbul -- 1953)pp. 254- 259.
- (١٢٠) سليمان فائق مجموعة سي، الورقة ٤ ب.
- (١٣١) الحدائق الوردية، ص ٢٢٣.
- (١٣٢) انظر، لطفي، تاريخ، ج ١، ص، ٢٨٧.
- (١٣٣) يدعي سليمان فائق في مجموعته بان نواب (الشيخ) خالد قد أبعادوا من اسطنبول خمس مرات. وانظر ايضا الرسوم في، Muhhime Defterleri. No. 243.pp.41- 42.
- (١٣٤) بخصوص محاولة السوسي انظر تعليق اسعد صاحب في، بغية الواجد، ص ١٢٤، انظر ايضا رسالة (الشيخ) خالد الشديدة اللهجة الى كورجو نجيب في ص، ١٢٩.
- (١٣٥) بخصوص هذه الحادثة انظر رسالة ابن عابدين، سل الحسام الهندي الواردة في الهامش، ٤٦ وانظر ايضا، لطفي ج ١، ص ٢٨٥.
٣٦. U. Heyd. The Ottoman ulema and west – Ernization in the time of Selim III and Mah-Mod II. In: U. Heyd (ed.) StUdies in Islamic History and Civilization (Jersalam- 1961) pp. 63- 96.
- (١٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٣، وانظر ايضا ص ٦٤ (حيث يقول) (ان العلماء البارزين لم يوافقوا على التجديد ويؤيدوه فحسب.. بل ان بعضهم لعب دوراً رئيسياً في تصور واقتراح وتخطيط الاصلاحات وفق خطوط أوروبية).

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٧٧ ومابعدھا.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(*) كان ذلك في سنة ١٨٨٦م.

.١٤١ S. Mardin The Genesis of Young Itto-
Man Thought (Princcton --- 1962) p. 174.

(١٤٢) محمد اسعد، أسس ظفر، الطبعة الثانية (اسطنبول - ١٣٩٣هـ) ص

١١١، وبخصوص الفرمان نفسه انظر هذا الكتاب، ص ١١١ - ١١٧.

Ibid. p. 115. (١٤٣)

(١٤٤) (لمجرد احياء الدين والدولة العلية المحمدية واصلاح احوال الملة

الاسلامية...) انظر، ص ١١٧.

(١٤٥) لطفي ج ٢، ص ٩٤.

(١٤٦) محمد اسعد، أسس ظفر، ص ٢٠٧ ومابعدھا ويقول ان شيوخ

الصوفية ينتمون الى الطرق النقشبندية والقادرية والخلوتية والمولوية

والسعدية انظر، جودت، ج ١٢، ص ١٨١. ولمزيد من التفاصيل انظر ايضا:

ERFAN Gunduz: Gumushanevi Ahmed Ziy-
Uddin.. ve Halidiyye Tarikati. Istanbul. Yuk-
Ek Islam Enstitusu Ogretim UYELIGi Tezi.
1981

pp.119 ff.

(١٤٧) بخصوص نسخة من هذا المرسوم انظر، أسس ظفر، ص ٢١٣ - ٢٢١.

(١٤٨) وهو محمد سعيد افندي من (مدينة) قيصريا انظر، عثمانلي

مؤلفري، ج ١، ص ٨٩.

(*) مفردها كلمة (بابا) التي كان يعرف بها شيوخ الطريقة البكتاشية.

١٤٩. Golpinarli. Mevlanadan Sonra...p.321

(١٥٠) محمد أسعد، أسس ظفر، ص، ١٧٧.

(١٥١) للمؤلف نفسه (اي محمد اسعد)، تاريخ، مخطوطة في مكتبة

جامعة اسطنبول برقم. 6005 TY ج ٤، الأوراق ١٧٩ ب - ١٨٠ ا.

(*) وهو أعلى منصب قضائي في الدولة العثمانية.

(١٥٢) عطا، تاريخ، ج ٣، ص ١٢٨، HEYD.p.93

وانظر كذلك،

Charles Macfarlane. Constantinople in 1828.

2 vols. (London --- 1829) II. 138 f.

(١٥٣) انظر:

A. levy. The Ottoman ULeMa and Military Reforms. In. Asian and African Studies. vLL (1971) pp. 13.39.see.pp.31- 32.

ويقتبس الدكتور ليفي هذه العبارة من: دفاتر القوانين العسكرية -

المجلد ١، الأوراق ٥٨ - ٦٢، المؤرخة في ١٢٤٢ هـ في Basbakanlik Arsivi.

(١٥٤) عن هذه المجموعة انظر، لطفي، ج ١، ص ١٦٨ - ١٦٩: جودت

Mardin. P.229 f. وكذلك ٢١٤ - ٢١٢، ص ١٢، ج ١٢، (طبعة ١٣٠١ هـ)

Shaw. Between Old and New. Pp.130 (١٥٥)

وانظر وصف مكتبة اسماعيل فروخ في هامش ٦٩، الفصل الرابع،

وانظر كذلك، عثمانلي مؤلفري، ج ١، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

١٥٦. See. B. Lewis. Emergence of Modern

Turkey (London --- 1961) pp. f. So. III. 479-

480.

١٥٧. Mardin. P. 203. II. z. Ulken. Tan (١٥٧)
Zimattan Sonra Fikir Hareketleri. In: Tanzimat
(Istanbul - 1940) pp. 757- 775. sec. pp. 763 and
777 f.

١٥٨. Sec. II. Inalcik. The Ottoman Empire.
The Classical Age 1300- 1600 (London- 1973)
pp. 65 ff.

(١٥٩) عطا، تاريخ، ج ٢، ص ١٨٦. ١٨٩.

(١٦٠) عثمانلي مؤلفري، ج ٢، ص ٥٧، Heyd.p.
81. Mardin. P. 149.

(١٦١) احمد راسم، استبداد ده ن حاكميتي عليه يه، ٢ جزء (اسطنبول

- ١٣٤٢هـ / ١٩٢٣م) ج ١، ص ١٧٢.

(١٦٢) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٣) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٤) جودت، ج ١١، ص ٢٠١.

١٦٥. Muhimme Defterleri. No. 243. pp. 41- 42.)

١٦٦. SO. III. 458. Mardin. P. 172. (١٦٦)

(١٦٧) راجع الصفحات السابقة.

(١٦٨) بخصوص مصطفى عاصم انظر:

علمية سالنامه سي، ٥٨٠، رفعت، دوحة المشايخ، ص ١٢٤ وما بعدها.

(١٦٩) عن ياسينجي زاده انظر:

المصدر نفسه، ص ١٢٦ وما بعدها ، SO. III. 405

وبخصوص عزله راجع، لطفي، ج ٤، ص ٧٧.

170. Abdul Rahman Seref. Tarih Mu-Sahbeleri. pp. 300- 301.

(١٧١) لطفي، ج ٤، ص ٧٢ (١٢٤٩)، ١٦٠، ١٦٦، (١٢٥٠) ج ٥، ص ١٠ - ١١.
وص وما بعدها (١٢٥١).

Heyd. P. 93 Gilpinarli. Mevlanadan انظر كذلك
Sonra... pp. 175 - 176.

(١٧٢) لطفي، ج ٥، ص ٦٥ - ٦٦.

(١٧٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٤.

Heyd. P. 94. (١٧٤)

(١٧٥) لطفي، ج ٥، ص ٢١ - ٢٢ (١٢٥١ / ١٩٣٥ - ١٨٣٦).

(١٧٦) لطفي، ج ٤، ص ١٠٢ (١٢٤٩ / ١٨٢٣م).

Λ. Rasim. Osmanli Ta- انظر: لطفي، ج ٤.

Rihi. Lv.p. 1857 n

(١٧٨) الشطي (ط ٢) ص ٩٩. وانظر كذلك اضافة اسعد صاحب إلى،

الحديقة الندية، ص ٥٣ - ٥٤ وص ٦٣ - ٦٥، وانظر ملاحظته في بغية

الواحد، ص ٢٥٩ - ٢٦١ الهامش.

(١٧٩) بخصوص الهروي راجع، البيطار، ج ٣، ص ١٠١٦ - ١٠١٧، وكذلك

الحدائق الوردية، ص ٢٦١.

(١٨٠) بخصوص حياة محمد الخاني انظر سيرته التي كتبها حفيده في،

المصدر نفسه، ص ٢٦١ - ٢٧٢، وكذلك البيطار، ج ٣، ص ١٢١٠ - ١٢١٣، وج ٢،

ص ١٠٣٨.

(١٨١) الحدائق الوردية، ص ٢٥٨.

(١٨٢) المجد التليد، ص، ٣٩.

(١٨٣) البيطار، ج ٢، ص ١٠٢٧ ومابعدھا.

(١٨٤) الحديقة الندية، ص ٧٣، وانظر ايضاً، أسعد صاحب، الفيوضات

الخالدية والمناقب صاحبية على حاشية كتاب (آخر) للمؤلف نفسه هو:

نور الهداية والعرفان (القاهرة - ١٣١١هـ) ص ٦٠.

(١٨٥) الحديقة الندية، ص ٧٣.

(١٨٦) المصدر نفسه، وتتوافق هذه الفترة زمنياً مع احتلال محمد علي

سوريا.

(١٨٧) المصدر نفسه، وكذلك، الفيوضات الخالدية، ص ٦١.

(١٨٨) البيطار، ج ١، ص ٥٨٦، الحديقة الندية، ص ٨٠ - ٨١ وكذلك،

الوثيقة المؤرخة في ٢٠ رجب ١٢٨٦ هـ في،

Basbakanlik Arsivi. Ayniyyat Defterleri. No

902.

(١٨٩) المصدر نفسه، الحدائق الوردية، ص ٢٦٠.

نظرة جديدة على نمو وانتشار الخالدية

مقدمة

الخالدية هي فرع من النقشبندية. المجددية، نقلها من الهند إلى الأراضي العثمانية في شرق آسيا في وقت مبكر من القرن التاسع عشر، خالد، من سكنة شهرزور في كردستان العراق⁹⁰. وخلال ستة عشر عاما، أي منذ عودته من الهند وحتى وفاته عام ١٢٤٢/١٨٢٧، نجح خالد في أن ينشر الطريقة في عدة بلدان ومدن في المنطقة، وفي داخل القوقاز، وكذلك نجح في اتخاذ خطوات أولية بهدف نشرها في جنوب شرق آسيا. وكان ذلك انتشارا لم تسبق في تحقيقه طريقة فرعية أخرى. والسؤال هنا هو، كيف نفسر نجاح هذه الحركة، بقدر ما يتعلق الأمر بالأراضي العثمانية ؟

إن ورقة البحث التي بين أياديكم تميل لإعطاء الأسباب الداخلية أولوية على الأسباب الخارجية، فيما يخص انتشار الخالدية، خلال مرحلتها المبكرة. إن ما هيا المناخ لنمو وانتشار الطريقة داخل الأراضي العثمانية هو الظرف الاجتماعي-السياسي، قبل أي شيء آخر. وعلى أي حال، فإن "الحضور القوي والمتزايد للقوى الأوروبية وتدخلاتها في الشؤون العثمانية"⁹¹، والذي يرى البروفسور الغار أنه ساهم في انتشار الطريقة،

⁹⁰ انظر مقالتنا :

B. Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", in Die Welt des Islam, vol. 22 (1982-84). pp. 1-36.

(النقشبندية المجددية في الأراضي العثمانية في القرن التاسع عشر)

⁹¹ Hamid Algar, "Political aspects of Naqshbandi History", in Marc Gaborieau et al., Naqshbandis, Istanbul-Paris, 1990, pp. 123-152;

ينبغي أن ينظر إليه كسبب للانتشار، خلال المرحلة الأخيرة في تاريخ الخالدية.

١- السنوات الأولى من حياة خالد

تعتمد معرفتنا عن الحياة المبكرة للشيخ خالد ضياء الدين من شهرزور في كردستان العراق، على رسالة عنوانها *الحديقة الندية في آداب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية*، كتبت عام ١٢٢٣/١١٧ ٨٨٨، بعد سبع سنوات من بداية خالد لمهته.

مؤلف الرسالة، وهو محمد بن سليمان من سكنة بغداد، كان أحد مريدي الشيخ خالد^{٩٢}. إنها رسالة مثيرة للجدل، إلى حد ما، تدافع عن الطريقة الصوفية وتتوقف كثيراً عند مميزات الطريقة النقشبندية. بالإضافة لذلك، فإن هذه الرسالة تقدم لنا خالد كمرشد صوفي مميز أصبح فيما بعد، هو القادم من منشأ متواضع، الأستاذ الصوفي البارز في كردستان وبغداد. وهناك بعض الأدلة تشير إلى أن خالد كان وراء أعداد

انظر ايضاً:

Hamid Algar, "A Brief History of the Naqshbandi Order", p. 30.

«لقد أصبحت المعارضة النضالية لامبرالية الدول المسيحية إحدى الأفكار الرئيسية السائدة في الفرع الخالدي للطريقة النقشبندية». بروفيسور الغار يعني ربما بعد الشيخ خالد.

^{٩٢} عباس العزاوي، طريق الأدب العربي في العراق. مجلدان (بغداد،

١٣٨٠/١٩٦٠/١٢٨٢/١٩٦٢)، المجلد الثاني، ص. ٢٣١.

مسودة الرسالة. فالمؤلف يشير إلى "أحد الأخوان" كمصدر لمعلوماته⁹³، وأحيانا يستشهد بخالد، بصيغة الشخص المتكلم⁹⁴. علاوة على ذلك، فإن محمد الخاني، وهو سوري وأحد المريدين الكبار، يروي أن الشيخ خالد كان يعود لتلك الرسالة، وأنه أخبره أن الرسالة "كلها من عباراتي" (أي هي كلها من عندي)⁹⁵.

إن هذه الرسالة، بتعبير آخر، ينبغي أن ينظر إليها باعتبارها مادة إعلامية شبه رسمية، هدفها الظاهر هو الترويج للطريقة الفرعية الخالدية⁹⁶. وقد حدث هذا بعد أن تأسست زاوية للشيخ في بغداد، كما سنوضح ذلك لاحقاً. إن أهمية هذه الرسالة تكمن، بالإضافة لأشياء أخرى، في كونها أصبحت الأساس لجميع الروايات الأخرى عن الشيخ خالد والخالدية، كلما يتم الحديث عن المرحلة المبكرة⁹⁷.

⁹³ محمد بن سليمان، الحديقة الندية في أدب الطريقة النقشبندية والبهجة الخالدية، في هامش أصفى الموارد من سلسل أحوال الامام خالد لمؤلفه عثمان بن سند الوائلي، القاهرة، ١٣١٢. وسنعود لها باسم الحديقة الوردية.

⁹⁴ نفس المصدر، ٢٢.

⁹⁵ عبد المجيد الخاني، الحقائق الوردية في حقائق اجلاء النقشبندية، القاهرة، ١٣٠٦، ص ٣٦٤. وسنعود إليها باسم الحقائق الوردية.

⁹⁶ الحديقة الوردية، ص ١٦.

⁹⁷ بالإضافة إلى بن سليمان، انظر: محمد الخاني، البهجة السنية في آداب الطريقة العلية الخالدية القاهرة، ١٣٠٢، الصفحات ٨٢-٩٩. سنعود إليها باسم البهجة السنية؛ عبد المجيد الخاني، الحقائق الوردية، الصفحات ٢٢٢-٢٦؛ إبراهيم فصيح الحيدري، المجد التالذ في مناقب الشيخ خالد (استانبول، 1292 . سنعود إليها باسم المجد التالذ؛

وهكذا، استنادا الى ما ورد في هذه الرسالة، فإن خالد ولد في بلدة قرداغ قرب السليمانية، حوالي عام ١١٩٠/١٢٧٩^{٩٨}، لعائلة يعود نسبها إلى عشيرة الجاف، وهي عشيرة كبيرة في شهرزور تدعي أن نسبها ينحدر من الخليفة الثالث عثمان. وليس هناك ما هو غير اعتيادي خلال سنواته الأولى ودرسته.

ومن الواضح أنه ينتمي إلى جيل جديد من الشباب الكرد الذين كانوا يبحثون عن التغيير الاجتماعي عن طريق التعلم. ولكنه اكتسب كل تعلمه تقريبا على أيدي معلمين محليين في كردستان، أولا في مدينته الأصلية، وبعد ذلك في السليمانية وأماكن أخرى. وقد غامر مرة واحدة فقط للذهاب إلى بغداد لدراسة مختصر كتاب *النتهى للشافعي* في القانون. وعلى أي حال، فإنه لم يقصر نفسه على دراسة المواضيع الدينية، وإنما اختار أيضا، دراسة شيء من الرياضيات والهندسة والمنطق وعلم الفلك، التي كان يدرسها وقتذاك علماء كرد. ومن الواضح أنه تفوق كثيرا في دراساته إلى حد عندما توفي معلمه، وهو عالم محلي شهير اسمه عبد

umûs, in Ottoman Şems eş-Şukri, Menakib-i Şîhan Turkish, İstanbul, 1302;

(مناقب شمس الشموس). وكانت الحديقة الندية قد ترجمت إلى التركية العثمانية

من قبل خليفة الشيخ خالد عبدالله ب. محمد الفردي تحت عنوان :

Semerat-i Silsiley Halidiye Tercumeyi Hedika Nediye,

(سمرات السلسلة الخالدية، ترجمة الحديقة الندية). توجد منه نسخة في مكتبة

اتاتورك، استنبول، Osman Ergin، ٢/٢٢٤.

⁹⁸ الحديقة الندية، ص ٢٠؛ المجد الثالث، ص ٢٧؛ البهجة السنية، ص ٨٢. ولكنه علق في

الهامش بأنه بعد التحقيق في الأمر وجد بأن عام ١١٩٢/١٢٧٩ أكثر صحة.

الكريم البرزنجي من السليمانية ومات بمرض الطاعون عام ١٢١٣/١٧٩٨
١٧٩٩، فإن خالد حل محله للتدريس في مدرسته^{٩٩}.

يدعو الإسلام المؤمنين إلى الحج، ما استطاعوا إليه سبيلا. ومن الناحية الاجتماعية، على أي حال، فإن فريضة الحج تضيي على من يؤديها نوعا من الاحترام من لدن الناس الذين يحيطون به. وهكذا، فإن خالد، بعد أن عمل معلما لسبع سنوات داخل مدينة كبيرة في كردستان، وبعد أن شارف على الثلاثين من عمره، فإنه قرر في عام ١٢٢٠/١٨٠٥ أن يؤدي فريضة الحج والذهاب إلى مكة. وليس من الواضح إن كان خالد في تلك المرحلة يبحث أن يصبح مرشدا صوفيا، ولكن وصوله إلى مكة، التي كانت قد احتلت توا من قبل الوهابيين (١٨٠٦) الذين يروى عنهم أنهم دمروا القباب والأضرحة المقدسة في تلك المدينة، أصابه بالحيرة، رغم أن ابن سليمان لا يعلق على هذا الأمر، ويكتفي بالصمت. وعلى أي حال، فإن ابن سليمان يروي بأن خالد التقى في الكعبة بإنسان مقدس "متنكرا بهيئة رجل من العامة" وأن هذا الإنسان نصح خالد أن يبحث عن الإرشاد في الهند. وقال له إن "أشارة ستصلك من هناك"^{١٠٠}. في الواقع، أن تقديم هذه الحادثة باعتبارها وقعت في الكعبة، إنما يراد منها، ربما، إضفاء طابع مقدس عليها. وبكلمات أخرى، فإن المعنى الذي تنطوي عليه تلك الحادثة هو أن الشيخ خالد استلهم الطريقة النقشبندية المجددية داخل أقدس مكان في الإسلام، في اللحظة نفسها التي كان الوهابيون فيها يفرضون

^{٩٩} الحديقة الندية، ص ٣٠-٣٢.

^{١٠٠} نفس المصدر، ص ٣٣؛ المجد التالذ، ص ٢٩.

مذهبهم على تلك المدينة. وسواء كانت تلك الحادثة حصلت فعلا، أو لا، فإنه لأمر قليل الأهمية. إما ما هو مهم فيها فهو التأثير الذي يراد له أن تحدثه عند أتباع الخالدية.

وبعد أن أدى خالد فريضة الحج فإنه عاد إلى السليمانية عن طريق دمشق واستأنف عمله كمعلم مدرسة. وبعد مرور ثلاث سنوات اجتاز المدينة رجل هندي مسلم يدعى ميرزا رحيم الله بك، وهو في طريقه من اسطنبول إلى الهند. وكان ميرزا رحيم الله واحدا من مريدي الشيخ الصوفي الهندي شاه غلام علي (أو الشيخ عبد الله دهلوي) والذي كان رئيس الزاوية النقشبندية المجددية في دلهي.

إن هناك درجة من التناقض بين رواية بن سليمان وبين رواية حيدري في *الجد التليد* فيما يتعلق بما حدث لاحقا. فالحيدري، الذي كتب كتابه بعد خمسين عاما تقريبا على وفاة الشيخ خالد، يزعم أن شاه غلام علي بعث ميرزا رحيم إلى خالد ليدعوه إلى الذهاب إلى الهند، وأن يبدأ بنفسه هناك الطريقة النقشبندية المجددية^{١٠١}. إن مثل هذا الزعم يعني أن خالد، رغم أنه كان ما يزال وقتذاك غير معروف ويعتبر مجرد عالم صغير، كان قد أصبح معروفا حتى في مناطق بعيدة مثل دلهي، وهو أمر عصي على التصديق. أما بن سليمان فإنه يقدم الأمر بطريقة مختلفة. وربما كان الوصف الذي يقدمه، هو أقرب إلى الحقيقة. بن سليمان يرى بأن ميرزا رحيم أجتاز السليمانية، ولكن خالد هو الذي دعاه

^{١٠١} المصدر السابق، ص ٢٩.

أولا، واستعلم منه عن مرشد صوفي. وتبعنا لذلك أخيره ميرزا رحيم حول شيخه في دلهي. وبعد أن التقاه خالد عدة مرات وتناقش معه طويلا، فإنه قرر أن يذهب بصحبته إلى الهند لكي يبدأ، عن طريق شاه غلام علي، في الطريقة النقشبندية مجددية^{١٠٢}.

لقد كان ذلك قرارا حاسما ونقطة تحول في حياة خالد. وفي ذاك الوقت ما كانت هناك طريقة أخرى في السليمانية وكردستان العراق، غير الطريقة القادرية التي ينتمي شيوخها إلى عائلة البرزنجي. وكان أولئك الشيوخ الذين يبحثون عن أرضاء حكام بابان، يتوارثون الطريقة من الأب إلى الابن^{١٠٣}. وظاهريا، فإنهم لم يخلقوا خلفاء لهم خارج دائرة عائلتهم. ولهذا، فإن حقيقة أن يبحث خالد لأن يكون مبتدئا ومتدربا كمرشد صوفي وداخل طريقة أخرى، كان بعد ذاته تحديا للأنماط الموجودة داخل المجموعة التي كان يحيى في وسطها. وعلى أي حال، فإنه في وقت من عام ١٨٠٩/١٢٢٤ غادر خالد السليمانية بصحبة ميرزا رحيم وسار مشيا على الأقدام عبر إيران وأفغانستان باتجاه الهند. ويبدو أن الرحلة إلى الهند استغرقت نحو عام^{١٠٤}.

102 الحديقة الندية، ص ٢٤؛ الحقائق الوردية، ص ٢٢١-٢٢٦.

103 Martin van Bruinessen, Agha, Sheikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan, London, 1992, p. 219.

(الآغا، الشيخ والدولة: البنى الاجتماعية والسياسية في كردستان)

104 الحديقة الندية، الصفحة ٣٦؛ الحديقة الوردية، الصفحة ٢٢٧.

يعتبر شاه غلام علي (١١٥٦/١٧٤٢ - ١٢٤٠/١٨٢٤) واحدا من المريدين البارزين لجان جانان^{١٠٥}. وربما كان ابرز شيخ في عصره للطريقة النقشبندية -- المجددية، ومع ذلك فليس هناك معلومات كثيرة متوفرة حوله. هناك نبذة مختصرة عنه في نزهة الخواطر لمؤلف هندي مسلم يدعى عبد الحي الحسني^{١٠٦}، ونبذة أخرى في *الحديقة الوردية*^{١٠٧} لعبد المجيد الخاني. كان شاه غلام قريبا جدا من جان جانان خلال سنواته الأخيرة، وعندما اغتيل هذا الأخير من قبل مسلم شيعي عام ١٧٨١، فإن شاه غلام أخذ موقعه كرئيس للخانقاه في دلهي وظل في هذا الموقع لأكثر من اربعين عاما، أي حتى وفاته عام ١٨٢٤. وخلال هذه السنوات نجح غلام شاه في نشر الطريقة، طولا وعرضا، ليس داخل الهند فحسب، ولكن أيضا، على ما يبدو، في العديد من البلدان الإسلامية. لقد استطاع شاه غلام أن يجذب اهتمام مريدين "من أماكن بعيدة، من الروم (يعني الأراضي العثمانية التركية)، ومن الشام، والعراق، والحجاز، وخوراسان (!) و ماوراء النهر. وكما يقول خاني، ربما بشيء من المبالغة، فإن شاه غلام استطاع أن يجذب مريدين "من الصين إلى المغرب"^{١٠٨}. إن خاني والحسني

¹⁰⁵ Athar Abbas Rizvi , A History of Sufism in India, 2 vol., New Delhi, 1983, II, 248.

(تاريخ الصوفية في الهند)

¹⁰⁶ عبد الحي الحسني، نزهة الخواطر وبهجة السامع والنواظر، سبع مجلدات، الطبعة

الثانية، (حيدر آباد، ١٢٩٩/١٩٧٩، ص ٣٦٥-٣٦٧.

¹⁰⁷ الحقائق الوردية، ص ٢٠٩-٢٢٣.

¹⁰⁸ نفس المصدر، ص ٢١٠.

كلاهما يقدمان غلام شاه باعتباره الأمين على تعاليم الطريقة المجددية. وفي رأيهما، فإن ما يميز شاه غلام هو تمسكه الشديد بالقرآن والسنة وتكريس نفسه للشرعية والعمل على تنفيذها نصا وروحا. وفوق كل شيء، فإن إصراره على السير على هدى النبي في أفعاله وأعماله إنما تكشف إخلاصه لتعاليم السرهندي^{١٠٩}. ويصفه رزوي بـ "المدافع القوي عن التعاليم المجددية". ويعني بذلك الشيخ أحمد السرهندي^{١١٠}. وعلى أي حال، فإن شاه غلام حذى حذو السرهندي في قضية أخرى هي، موقفه إزاء غير المسلمين وغير المؤمنين.

لقد كانت تلك سنوات وهن واضمحلال السلطنة المغولية في دلهي، وزمن التوسع المتنامي للقوة البريطانية في شبه القارة. ويبدو أن مثل هذه الظروف هي التي أثرت على موقفه إزاء التصرفات والأنماط الغربية، وربما إزاء غير المسلمين، أيضا. وقد دخل عليه في إحدى المرات مسلم هندي ذو مكانة اجتماعية رفيعة، وكان هذا الأخير يضع على رأسه "قبعة مسيحية"، فاستشاط شاه غلام غضبا، وحدثه بخشونة ثم أمره بالخروج من حضرته. وعندها ترك الرجل المكان ثم عاد بعد أن خلع قبعته^{١١١}. وفي مرة أخرى جاء إسماعيل المدني إلى خانقاه شاه غلام سعيا

¹⁰⁹ الحسنی. الجزء السابع، ص ٣٦٧ ٣٦٦، الحديقة الوردية، ص ٢٠٩ و ٢١٢؛ زكي

الكوثري، ارغام الريد، استنبول، ١٣٢٨، ص ٧٨-٧٧؛

Christian Troll, Sayyid Ahmad Khan, New Delhi, 1978, pp. 30-31.

¹¹⁰ Rizvi, II, 248.

¹¹¹ الحدائق الوردية، ص ٢٢١.

منه لأن يصبح أحد مريدي الطريقة، وكان قد جلب معه بعض اللقي الآثارية للنبي لتعرض في المسجد الرئيسي في دلهي. فما كان من الشيخ إلا أن عبر عن امتعاضه، وهو يقول أن هناك "أشياء هرطقية" في المسجد، وعندما تم التدقيق فيها فإنه تم العثور في بعض منها على صور تعود إلى شخصيات سابقة، الأمر الذي دعا في النهاية إلى إزالتها^{١١٢}. إن هذه الحوادث وأخرى مشابهة لها تكشف عن صرامة الشيخ في الحفاظ على القيم والتقاليد الإسلامية في مواجهة تغلغل القيم الغربية.

قضى الشيخ خالد نحو عام واحد في خاناقاه شاه غلام علي، حيث ألزم نفسه خلال هذه الفترة بتمرين مكثف على طقوس وممارسات الطريقة النقشبندية الجديدة. وتبعاً لذلك فإن شاه غلام انتقاه خليفة عنه ومنحه، وفقاً لما يرى بن سليمان، "خلافة تامة"^{١١٣}. وبعد ذلك زوده بالتعاليم والإرشادات لنشر الطريقة في بلاده، وهي تعني، في الغالب الأعم، كردستان، لكن الحيدري يخصص فيقول "في كردستان وبغداد"^{١١٤}. ولكن خالد، كما سنرى لاحقاً، استطاع نشر الطريقة أبعد من ذلك بكثير. وسوية مع نشر التعاليم والطقوس النقشبندية فإن الشيخ أدخله إلى أربع طرق أخرى تمارس في الهند هي تحديداً، القادرية، والسهروردية

¹¹² المصدر السابق.

¹¹³ نفس المصدر، ص ٢٢٩؛ الحديقة الندية، ص ٢٨. ولكن الحيدري في المجد التاليد،

الصفحة ٣٢ يضيف صفة مطلق وهي غير موجودة في الأعمال المبكرة.

¹¹⁴ الحديقة الندية، ص ٣٩؛ المجد التاليد، ص ٣٣.

والكبراوية والعجشيتية، وهي طرق تعلمها كلها من أستاذه جاني جنان^{١١٥}. ولكنه كان خليفة فقط للطريقة النقشبندية الجديدة.

إن جميع المصادر المتوفرة عن شاه غلام علي تظهره كمرشد صوفي يتمتع بورع شديد، عاش حياة متواضعة، قانعا بقليل من الطعام وبملابس رثة، قاضيا أيامه بأداء الصلاة، وتمارين تلاميذه، وبالتعلم. وهذه الصورة يؤكدنها سيد أحمد خان، الذي كان والداه أعضاء في الخانقاه، كما ينقل عنه الحسن^{١١٦}. ولكن هذا كله كان جانبا واحدا من الصورة. فأحمد خان يضيف إليها قوله أن الخانقاه كانت تمتاز بنشاط شديد وكان يحضر إليها عدة مئات من الأشخاص، وهو أمر يوضح لماذا خطط شاه لتوسيعها^{١١٧}.

عاد الشيخ خالد إلى السلطانية عام ١٢٢٦/١١١١. وكل متاعه الذي حمله معه من الهند، بالإضافة إلى التعاليم والطقوس النقشبندية - الجديدة، كانت قضية مفتوحة. لقد اعتاد شيوخ الصوفية الإفصاح لمريديهم، وجها لوجه أو داخل حلقات مغلقة، عن تعليمات ينبغي لهم الأخذ بها. والانطباع الذي يتركه بن سليمان هو أن شاه غلام كان يضع آمالا كبيرة على خالد. وفي الواقع، فإن مهمته تمثل تأثير الإسلام الهندي داخل الأراضي العثمانية خلال القرن التاسع عشر.

١١٥ الحدائق الوردية، ص ٢٢٩-٢٣٠.

١١٦ الحسن، الجزء السابع، ص ٣٦٦؛ الحدائق الوردية، ص ٢٢١؛ Troll, p. 30.

١١٧ الحدائق الوردية، ٢١٧.

وعلى أي حال، فإن بن سليمان يزعم بأن الشيخ خالد استقبل استقبالا جيدا من قبل أعيان السليمانية^{١١٨}. ولكن حقيقة مغادرة الشيخ خالد إلى بغداد بعد فترة قصيرة من إقامته في السليمانية، وبقاءه لمدة خمسة أشهر في ضريح الشيخ عبد القادر الكيلاني، وفقا لتعليمات من شيخه^{١١٩} تظهر أنه كان قد لاقى صعوبات في السليمانية. وكما ذكرنا في السطور السابقة، فقد كان هناك شيخ قادري معروف في السليمانية، وكانت فيها زاوية يديرها واحد من أبناء العائلة البرزنجية، هو الشيخ معروف النودهي (١٧٥٢-١٨٢٨)، والذي كان يعتبر شخصية دينية معروفة في المدينة، وعرف عنه دفاعه عن حكام بابان^{١٢٠}. وهنا، فإن ظهور طريقة جديدة يؤسسها شيخ شاب، ذو تعليم جيد، تتسم تعاليمه بنشاط، كما سنرى لاحقا، وتتعارض مع التصوف الذي تنطوي عليه الطريقة القادرية، ويتسم هو بشخصية ديناميكية وأسرة، فإن ذلك كله كان بمثابة تحدي للشيخ معروف ولسلطته الأخلاقية ولتأثيره داخل مدينة السليمانية.

عندما عاد الشيخ خالد من بغداد، فإنه شرع في نشر الطريقة النقشبندية - المجددية، واتصل بالعديد من الأشخاص لحثهم على الدخول في الطريقة، خصوصا من أوساط الشباب والجيل المتعلم، داخل السليمانية

118 الحديقة الندية، ص ٢٩؛ الحدائق الوردية، ص ٢٣٠.

119 الحديقة الندية، ٢٩.

120 Halkawt Hakim, "Mawlana Khalid et les Pouvoirs", in Marc Baborieau et al, Naqshbandis, pp. 363-364.

وبلدات أخرى في المنطقة¹²¹. والعديد من هؤلاء المريدين الذين تمرنوا على يديه سيصبحون خلفاء له. ومن بين أتباعه نجد حتى أعضاء من عائلة البرزنجي¹²². وكان أحد خلفائه هو، عثمان طويلة (الشيخ عثمان سراج الدين النقشبندي)، وهو شاب من قرية طويلة شرق السليمانية، بالإضافة إلى أشخاص آخرين. وعندما زار المقيم البريطاني في بغداد، كلوديس ريج، مدينة السليمانية عام ١٨٢٠ فإنه دهش للشعبية التي كان يتمتع بها الشيخ خالد ومن عدد أتباعه¹²³.

ظهر خلاف كبير شمل علماء عديدين من بغداد والموصل، وفي مرحلة معينة تدخل في هذا الخلاف الحاكم العام في بغداد وحكام بابان. لقد أثار الشيخ معروف، وهو شيخ محلي اكتسب تعليمه وتدريبه في منطقة شهرزور¹²⁴، ادعاءات جادة ضد خالد. وحقيقة أن خالد درب خلفاء وأرسلهم إلى مناطق مختلفة لنشر الطريقة، كان هذا يعد أمراً جديداً

¹²¹ عباس العزاوي، "مولانا خالد النقشبندي"، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد ١، (بغداد، ١٩٧٤)، الصفحات ٦٩٦-٧٢٧. انظر إلى الصفحة ٧٠٢.

¹²² عباس العزاوي، "مولانا خالد النقشبندي"، مجلة المجمع العلمي الكردي، المجلد ١، (بغداد، ١٩٧٣)، ص ٦٩٦-٧٢٧. انظر إلى الصفحة ٢٠٤: الحديقة الندية، ص ٤٧ و ٦٩. أقدم جزيل شكري للبرفور ميشيل شوكيفيكس Michel Chodkiewicz من باريس الذي غمرني بلطفه وزودني بنسخ من مقالات العزاوي التي استشهدت بها.

¹²³ Claudius Rich, Narrative of a Residence in Koordistan, 2 vol. London, 1836, vol. I p. 140; H. Hakim, p. 362.

¹²⁴ حول الشيخ معروف أنظر: محمد الخال، الشيخ معروف النودهي، بغداد، ١٩٦١، ص

بالنسبة للشيخ معروف. وقد فسر الشيخ معروف ما قام به خالد بأنه بحث عن " الشهرة والقيادة"^{١٢٥}. وأكثر من هذا فإن الشيخ معروف اتهم خالد بالهرطقة وبأنه يطمح "للسيطرة على الأرض"^{١٢٦}. وفي الواقع فإن خالد كان قد اتهم من قبل علماء في السليمانية، في رسالة بعثوا بها إلى عالم كردي رفيع الشأن أسمه يحيى المزوري، بأنه ينشر الكفر على الأرض. وبسبب هذه الاتهامات فقد أصبح من الصعب على خالد البقاء في مدينة السليمانية. ونتيجة لذلك فإنه غادر المدينة من جديد وأقام في بغداد (١٨١٣/١٢٢٨)^{١٢٧}. وليس من المهم، هنا، أن نشرح أسباب ذاك الخلاف. وكلما نريد قوله هو أن الاتهام الأول ضد خالد كان، ربما، بسبب النقص في معرفة تعاليم الطريقة النقشبندية-المجددية. إما فيما يتعلق بالاتهام الثاني، فأننا سنشير إلى أسبابه في الصفحات التالية.

لقد وجد خالد في بغداد أجواء أكثر تعاطفا. وخلال إقامته هناك فإن الشيخ خالد وجد رعاية خاصة من عائلة الحيدري، وهي عائلة من أصول كردية كان عميدها أسعد صدر الدين يشتغل كمفتي حنفي. وقد أصبح عبيدالله، وهو النجل الأكبر للمفتي، أول خليفة من خلفاء خالد في بغداد. ووفقا لما يقوله نسيبه إبراهيم فصيح الحيدري فإنه بمبادرة من عائلة الحيدري ووجهاء آخرين في مدينة بغداد، وبمساعدة من الحاكم العام سعيد باشا، فإنه تم ترميم المدرسة الإحسانية، وكانت واحدة من المدارس

¹²⁵ الحديقة الندية، ص ١١٥ ١١٦.

¹²⁶ الحقائق الوردية، ص ٢٣١؛ العزاوي، "مولانا خالد"، ص ٧١٠.

¹²⁷ المجد الثالث، ص ٤١؛ H. Hakim, p. 365 ; van Bruinessen,

المتروكة، وتحويلها إلى زاوية له (١٢٣٠/١٨١٥)^{١٢٨}. وكان أحد مريديه وهو ملا رسول قد خصص الكثير من املاكه لحسابه^{١٢٩}. لقد كانت تلك أول زاوية للشيخ خالد والتي أصبحت تعرف فيما بعد بالتكية الخالدية. وكانت تلك التكية تتألف من مسكن للشيخ وعائلته، وقاعة للقاءات ومسجد وغرف صغيرة للمريدين والطلاب. وتبعاً لذلك شرع خالد وبدون هوادة في نشر تعاليم الطريقة وتمرين أتباعه. وفي الحقيقة فإنه بعد الممارسة العملية داخل خانقاه شاه غلام علي في دلهي فإن زاوية خالد استخدمت كمكان لنشر الطريقة وكملجأ وفي نفس الوقت كمكان للتعليم. وفي حقيقة الأمر فإن صراع خالد مع الشيخ معروف، ونأيه عن السليمانية، تحولاً رحمة له، كما سنرى لاحقاً.

٢ ظهور الفرع الخالدي

لقد ساهم انتشار الطريقة النقشبندية الجديدة في بغداد والمنطقة الكردية على يد الشيخ خالد في إحياء الصوفية هناك. إن الحكام المسيطرين في المدينة منذ سليمان باشا الأكبر (١٧٧٩-١٨٠٢) كانوا يركزون اهتمامهم، كما يبدو، على إنشاء المساجد والمدارس أكثر من تركيزهم على دعم الزاوية الصوفية أو شيوخها^{١٣٠}. ونتيجة لذلك فإن نشاط الطريقتين

128 الجد الثالث، ص ٣٤ ٣٥.

129 ابراهيم الدروبي، البغداديون أخيارهم ومجالسهم، بغداد، ١٩٥٨، ص ٢٢٤.

130 حول سياسة المالك في العراق أنظر : ثابت (اسم مستعار)،

Bagdatta Kölemen Humumetinin Teşkilile
Inqiradina Dair Risaledir, İstanbul, 1292.

المحليتين، وتحديدًا القادرية والرفاعية، كان يشهد انحساراً، خصوصاً خلال العقود الأولى من القرن التاسع عشر. ولكن الشيخ خالد أحيى الاهتمام بالصوفية من جديد. والحقيقة إن الشيخ خالد استطاع أن يحول زاويته التي كانت ما تزال حديثة العهد، إلى مركز ينفور بالنشاط من أجل نشر الطريقة، سوية مع دراسة المواضيع الإسلامية. وبالضد من نوعية مردييه في السليمانية الذين كانوا ينتمون في غالبيتهم إلى خلفية شبه رعوية، فإن مردييه في بغداد كانوا جميعاً من بين العلماء وعناصر حضرية أخرى. وقد أصبح العديد من العلماء في المدينة، خصوصاً من المنحدرين من أصول كردية، من مرديه واتباعه^{١٣١}. وفي هذه النقطة كان الشيخ خالد على خط تقاليد المجددية في نشر الطريقة في أوساط الطبقات العليا والمتعلمة. ويقال حتى عبد العزيز النقيب القائم على الضريح القادري في المدينة أصبح واحداً من مردييه^{١٣٢}. ويبدو، تبعاً لذلك، أن النجاح الذي صادفه الشيخ خالد في بغداد شجعه على تأسيس

الاسم الحقيقي للمؤلف هو، سليمان فائق. أنظر: عماد عبد السلام رؤوف، التاريخ والمؤرخون العراقيون في العصر العثماني، بغداد، ١٩٨٢، ص ٥٨٥٧ و ٢٣٨، ٢٣٩؛ أنظر أيضاً إلى : عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، الجزء السادس، بغداد، ١٩٥٤/١٣٧٢.

- ١٣١ العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، مجلة المجمع العلمي الكردي، بغداد، ١٩٧٤، المجلد ٢، ص ٨٢؛ الحديقة الندية، ص ٦٩ و ٧٠.
- ١٣٢ اسعد صاحب زادة، بغية الواجد في حضرة مولانا خالد، دمشق، ١٣٣٤. سنشير إليه فيما بعد تحت عنوان بغية الواجد.

فرع يحمل اسمه. ويقول بن سليمان في رسالته بأنه "أصبح من المتفق عليه لدى الأخوان أن الطريقة الخالدية سميت اشتقاقاً من اسمه"^{١٣١}.

بعد هذا النجاح الذي لاقاه خالد في بغداد فإن موقف الحاكم الباباني الجديد محمد باشا وكذلك الشيخ معروف تغيرا اتجاهه. وتزعم المصادر الخالدية بأن معروف أرسل مبعوثين إلى بغداد ليقوما بالوساطة بينه وبين خالد. وقد تكللت مهمتهما بالنجاح حيث قام خالد بإرسال رسالة صلح إلى الشيخ معروف قال له فيها أنه يصفح عنه لكل ما قام به^{١٣٢}. وبعد ذلك بنى محمد باشا زاوية في السليمانية للشيخ خالد "لكي تصبح مركزاً للتعليم ومكاناً لنشر الطريقة" وخصص معونات للطلبة والمريدين، وخصص أوقاف داخل المدينة وجوارها على حسابه الخاص^{١٣٣}. وبعد ذلك عاد الشيخ خالد إلى السليمانية مع عدد من مرديه وأتباعه وأقام في زاويته الثانية، المبنية حديثاً.

٢ تعاليم الفرع الخالدي

بعد أن تحدثنا عن كيفية تأسيس الفرع وعن الاعتراف الذي حصل عليه خالد من قبل السلطات المحلية في بغداد والسليمانية، فأننا سنناقش آراءه وتعاليمه. وسنقوم بمراجعة مختصرة أولاً لبعض من تعاليم الشيخ

133 الحديقة الندية، ص ١٦.

134 نسخة من الرسالة في بغية الوجد، ص ٢٠٧؛ انظر أيضاً: الحديقة الوردية، ص

٢٣١.

135 الحديقة الندية، ص ٤١؛ الحقائق الوردية، ص ٢٢٤.

احمد السرهندي الذي يعتبر مؤسس الفرع المجدي للنقشبندية، لكي نرى إلى أي درجة أثرت تلك التعاليم على الشيخ خالد.

سرهندي هو مفكر ديني ترك وراءه كتابات عديدة، أهمها مجموعة من ٥٢٤ رسالة في ثلاثة مجلدات. إما الشيخ خالد فهو، بالأحرى مرشد صوفي يمتاز بقدرة تنظيمية، وحضور أمر، أكثر من كونه مفكر ديني. ولهذا، فانه بالإمكان معرفة أفكاره من خلال مجموعة من ١٠٦ رسالة تم نشرها من قبل بن أخيه اسعد صاحب^{١٣٦}. جميع هذه الرسائل كتبت بالعربية وارسلت إلى خلفائه وأتباعه. وما خلا رسالتين، فإنها جميعا تتعلق بقضايا تخص الطريقة. (فيما يخص رسائله بالفارسية فإننا لا نستخدمها في بحثنا هذا، وهي موجودة على شكل مخطوطات Ms. no. AY728 في مكتبة جامعة اسطنبول، 1- fols.53-192. In fols. 52 of the same ms وهناك خمسون رسالة باللغة العربية، نشر معظمها في المجموعة).

هناك ثلاث أفكار تتكرر في مجموعة رسائل السرهندي، يمكننا العثور عليها في رسائل الشيخ خالد، وهي ترينا أن وجهات نظره الأساسية تجد لها جذورا في تعاليم السرهندي. الفكرة الأولى هي الدعوة إلى تصحيح الاعتقاد وفقا لأراء علماء السنة^{١٣٧}. والفكرة الثانية تتعلق بواجب الحكام في دعم الشريعة والسهر على ضمان تفوقها وسط المجتمع والدولة^{١٣٨}. إما

136 انظر الهامش رقم ٤٣.

137 احمد سرهندي، مكتوبات، ترجمة عربية ل احمد مراد القزويني، الجزء الأول.

الرسائل ٧٥، ٩١، ٩٤، ص ٨٧، ٩٤، ٩٩. سنشير إليها فيما بعد تحت عنوان مكتوبات.

138 نفس المصدر، الرسائل ٤٧، ٨١، ١٦٥، ١٩٥، ص ٦٣، ٩٤، ١٤٦ و ١٦٦.

الفكرة الثالثة فهي التطبيق الصارم لقواعد الشريعة، بالنسبة لغير المسلمين^{١٣٩}.

إن من معتقدات خالد هو أن الأمة سارت في طريق الضلال، وينبغي إرجاعها إلى الطريق القويم. ونتيجة لهذا الاعتقاد فإن خالد كان، خلال رسائله، يحث خلفاءه على "تصحيح الاعتقاد، طبقاً لمبادئ أهل السنة". وقد طالب خالد، بالإضافة لذلك، بإحياء السنة. وثالثاً، فإن خالد كان يطالب، باستمرار، خلفاءه وأتباعه بترويج الشريعة. ولهذا، فإنه كتب إلى مبعوثه في دمشق بأن عليه أن يشغل نفسه بإحياء السنة المجيدة وتنقيتها من البدعة^{١٤٠}. وإلى خليفته في ملاتية كتب له قائلاً إن عليه أن يعمل على "نشر السنة المجيدة دون انقطاع"^{١٤١}. وإلى خليفته في المدينة كتب خالد يقول أن الطريقة النقشبندية تتضمن "الإمسك قوياً بالشريعة وإحياء السنة وتجنب البدع السيئة (وأضاف قائلاً) أن السبل إلى الله موصدة ما خلا لأولئك الذين يقتفون خطوات النبي"^{١٤٢}. في الحقيقة، أن إقتفاء خطوات النبي هي دعوة مركزية في تعاليم النقشبندية. وبهذه الطريقة فإنهم جعلوا من الفترة المبكرة للإسلام بمثابة مثال ينبغي أن يعتدي به المسلمون السنة. كتب السرهندي يقول إن طريق النقشبندية "يتطابق

139 نفس المصدر، المجلد ١، الرسائل ١٦٥، ص ١٤٥ ١٤٦، الرسالة، ص ١٦٥.

140 بغية الواحد، ص ١٥٩ ١٦٠.

141 نفس المصدر، ص ٢٦٧.

142 نفس المصدر، ص ١٣٢.

143 نفس المصدر، ص ٨١.

بشكل كامل مع الطريق الذي اختطه الصحابة، وهم في منزلة واحدة^{١٤١}. وبهذا المعنى أعلن خالد بأن معتقده "هو بالضبط معتقد السلف وأن طريقته هي الصديقية (أي، نسبة إلى الخليفة الأول أبو بكر الصديق) التي هي نفسها طريقة الصحابة والتابعين^{١٤٥} ..

إن دعوته للتمسك الكامل بالشرعية تعتبر، أيضا، أحد المبادئ الأساسية في الفكر النقشبندي. ولهذا، تبعاً للسرهندي، فإن "الناس يوم الحساب يسألون عن تمسكهم بالشرعية، وليس عن التصوف"^{١٤٦}. وكما يرى فريدمان، فإنه لم يكن مهتماً بالأمر الشرعي للشرعية، ولكن "بلمجها في النظرة الصوفية الشاملة للعالم"^{١٤٧}. الشرعية بالنسبة إليه، يقول الأنصاري، "تشمل كل فضائل الدنيا والآخرة"^{١٤٨}. ومن ناحية ثانية، فإن الشيخ خالد، وبالرغم من كونه أحد أتباع آراء السرهندي، فإنه يركز على الدور الذي ينبغي أن تلعبه الشرعية على صعيد المجتمع والدولة، وهو أمر يذكرنا بالطريقة التي كان يتعامل بها الشيخ عبيدالله أحرار^{١٤٩}.

141 Y.Friedmann, Shaykh Ahmad Sirhindi: an Outline of his Thought and a study of his Image in the Eyes of Posterity, Montreal, 1971, p. 68.

145 بغية الواجد، ص ٩٦.

146 مكتوبات، الجزء الأول، الرسالة ٤٨، Friedmann, p. 41.

147 نفس المصدر. ص ٤٥.

148 محمد عبد الحق الأنصاري، الصوفية والشرعية: دراسة لجهود شيخ أحمد

سرهندي لإصلاح الصوفية، لندن، ١٩٨٦، ص ٧١.

149 Algar, "A Brief History", p. 30.

وبمعنى آخر، فإنه ليس من واجب المؤمن وحده اتباع قواعد الشريعة في الحياة اليومية ولكن، أيضا، من واجب الحكام المسلمين الاقتداء بهذه القواعد والاسترشاد بها في القضايا التي تخص حكوماتهم. وبهذا المعنى، نجد الشيخ خالد يكتب إلى داوود باشا، الحاكم العام لبغداد (١٨١٧-١٨٣١) قائلا "أن اطاعة أوامر الوزراء المسلمين هو أمر إجباري شرط أن لا تتعارض هذه الأوامر مع الشريعة"^{١٥٠}. وبطريقة مشابهة، كتب الشيخ خالد إلى عبدالله باشا الحاكم العام لعكرا (١٨١٩-١٨٣٢)، وكان قد التمس من الشيخ خالد أن يدعو له في صلاته بأنه "سيدعو له (أي للباشا) ما دام يظل ملتزما بالشريعة"^{١٥١}. وبعد السرهندي، كتب، مضيفا، في رسالة أخرى كتبها إلى داوود باشا بأن "استقامة الملوك هي استقامة الرعية، وفسادهم هو فساد الرعية كلها"^{١٥٢}، ويعني أن الحاكم المستقيم هو من يطبق الشريعة.

ولكن الدعوة إلى التمسك الكامل بالشريعة تحمل معها، ضمنا، طلبا لتطبيق الشريعة على مستويين. المستوى الأول يتضمن تطبيق القانون داخل المجتمع وداخل الدولة، وهو أمر يعني الدعوة إلى حماية الرعية بوجه الحكومة المتعسفة، مثلما ترى رسالة غلام شاه^{١٥٣}. والمستوى الثاني

١٥٠ بغية الواحد، ص ١٠٩.

١٥١ نفس المصدر، ص ٢٤٥.

١٥٢ نفس المصدر، ص ١٨٨ و ٢٤٥؛ الحقائق الوردية، ص ٢٥٥؛ مکتوبات، ج ١، الرسالة

٤٧، ص ٦٣.

١٥٣ انظر إلى مقالتنا:

يتضمن تطبيق القوانين المالية على غير المسلمين. وهذه النقطة الأخيرة كانت واحدة من الأفكار المركزية في رسائل السرهندي إلى بعض الموظفين في البلاط المغولي في بداية القرن السابع عشر. فقد كتب السرهندي يقول "إن من الضروري أن يفعل المرء كل ما في طاقته لتطبيق قواعد الشريعة، وإن يكون معاديا إزاء غير المؤمنين الذين هم أعداء الله ورسوله"¹⁵⁴. وعندما يتحدث السرهندي في رسالته عن غير المؤمنين فإنما كان يعني الهندوس الذين كان نفوذهم وقتذاك يشهد تناميا، فيما يتعلق بالسلطة المالية والاجتماعية، على حساب المسلمين. وكان السرهندي يطلب من أصدقائه وأتباعه محاربة هذه الظاهرة، وضمان تفوق المسلمين¹⁵⁵.

وفيما يخص الشيخ خالد، فرغم أنه عاش في زمن وفي مكان مختلفين، إلا أنه اتخذ موقفا صارما إزاء غير المسلمين وإزاء الشيعة الذين أصبح وجودهم ظاهرا خلال المرحلة الأخيرة من مهمته. وفي رسالة كتبها الشيخ خالد لأحد أتباعه يدعى إبراهيم اسطنبولي الذي سمح له بقراءة ختم الخواجكان، وهي صلاة تتبع حلقة الذكر في الممارسة الخالدية، طلب منه أن يختم الصلاة بالقول، أدعو من الله أن يهلك اليهود، والمسيحيين، وعبداء

"The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", in Die Welt des Islams, vol. 34, 1994, pp. 173-203.

¹⁵⁴ مکتوبات، ج ١، الرسالة ١٦٥، ص ١٤٦-١٤٥، الرسالة ١٩٢، ص ١٦٥، الرسالة ٨١، ص ٩٤.

¹⁵⁵ نفس المصدر، ج ١، الرسالة ٢٣، ص ٤٧.

النار، والشيعية الفرس^{١٥٦}. وفي رسالة إلى أتباعه في ديار بكر كتب فيها يأمرهم، بعد المضي قدما بالتمسك بالشرعية المجيدة وتجنب البدع، بأن عليهم أن "يصلوا من أجل نصر المسلمين واندحار المسيحيين والفرس^{١٥٧}". وفضلا عن ذلك، فإن خالد ختم رسالته عن الرابطة بتوجيه أتباعه أن "يصلوا من أجل بقاء الدولة العثمانية التي هي محور الإسلام وأن يدعوا لنصرتها على أعداء الدين، المسيحيين الملعونين والفرس الأنجاس^{١٥٨}".

إن رسالة خالد هذه كان قد كتبها لأتباعه في اسطنبول بمناسبة صراعه مع مبعوثه هناك، وهو عبد الله سوسي، نحو أواسط الثمانينيات من القرن التاسع عشر ١٨٢٠، أثر محاولة هذا الأخير الاستئثار بالمريدين وربطهم معه^{١٥٩}. وفي ذلك الوقت كانت الثورة اليونانية في أوجها. وكانت تلك الثورة ينظر إليها باعتبارها خيانة قام بها اليونانيون ضد العثمانيين بعد قرون من التعاون والعيش المشترك. وقد أدت تلك الثورة إلى زيادة العداء إزاء اليونانيين في أرجاء الأراضي العثمانية. ويبدو أن اتباع الطريقة النقشبندية المجددية والخالدية استغلوا هذه الفرصة لحث

¹⁵⁶ من رسالة إلى أحد مريديه في استانبول، إبراهيم اصتنبولي في AY724, FOL. 52a. نفس الرسالة إلى نفس العنوان نشرها اسعد صاحب في بغية الواجد، ولكن الحكم الذي تم الاستشهاد به هنا تم حذفه، كما يبدو، من قبل الناشر. وهناك صلاة مشابهة تماما تكررت بالكامل في مجموعة الرسائل الخالدية AY22404.

¹⁵⁷ AY 728, fol.19b. at Istanbul University Library.

¹⁵⁸ نفس المصدر، المصدر السابق fol. 7a.، الحقائق الوردية، ص ٢٩٧.

¹⁵⁹ بغية الواجد، ص ٧٩-٧٢؛ وانظر الى مقالتي :

"Khalwa and Râbita in the Khâlidi Suborder", in M. Gaborieux et al. Naqshbandis, pp. 289-302.

جماعة المسلمين، ليس في استنابول فقط، بأن يلزموا أنفسهم أكثر مما مضى بممارسة واجباتهم الدينية. بالإضافة لذلك، فإنه تم استغلال تلك الفرصة من أجل حشد الرأي العام المسلم وراء السلطان، كما سنرى في السطور القادمة^{١٦٠}.

ولكن على ضوء حقيقة أن دعوات كهذه وجدت لها صدى عند الطريقة النقشبندية الجديدة، وخصوصا عند الطرق الخالدية، وليس عند أي طريقة عثمانية، إنما يكشف بطريقة لا لبس فيها، تأثير تعاليم السرهندي في هذه القضية. بالإضافة لذلك، علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار التأثيرات التي تسربها خالد في خانقاه معلمه في نيودلهي، شاه غلام علي. والشيء نفسه يقال فيما يخص موقف خالد إزاء الشيعة الذي كان لهم تأثير في إلغاء الطريقة البكتاشية في اسطنبول عام ١٨٢٦^{١٦١}. وفي الحقيقة، وبالمقابل من الطرق الأخرى التي كانت كلها بعيدة عن السياسة، فإن هذه الوقفة جعلت الخالدية تتميز بكونها الفرع الأكثر نشاطا، وحتى نضاليا. إن صفات كهذه عبرت عن نفسها في مناسبات عديدة على امتداد القرن التاسع عشر، في كل مكان وصلت إليه الطريقة الخالدية.

^{١٦٠} انظر الدراسة الثالثة في كتابنا : Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001.

^{١٦١} نفس المصدر، الدراسة الرابعة: "The Naqshbandi-Mujaddidi and the Baktashi Orders in 1826"

وبالرغم من إشارات التعصب هذه، فإن هناك جوانب ايجابية في تعاليم الطريقة الخالدية. في الحقيقة إن تعاليم الشيخ خالد حملت معها دعوة لأن يتصرف المؤمن المسلم وعموم المسلمين بسلوك فاضل. ولهذا، فإننا نجد في رسائله إلى خلفائه وأتباعه حضا على الفضائل الأخلاقية والدينية، وهو أمر تتشارك فيه، أيضا، جميع الطرق. إن خالد هو الذي روج للحديث "حب هذه الدنيا هو قمة الآثام"^{١٦٢}. وكان خالد قد دعا راغب باشا، مريده في اسطنبول أن "يكون حذرا في عدم اشغال نفسه بالقضايا الدنيوية"^{١٦٣}. وإلى خليفته كوزني كتب خالد يقول بان عليه أن يكون "كريما، متسامحا، متجنبا للنزاع، وبعيدا عن الطمع. واضاف ما من طريق للنجاة إلا بالصدق"^{١٦٤}. وإلى خليفته اغريبوزي في ازميز كتب خالد يقول بان عليه أن "يكون راضيا وأن لا يشغل نفسه بالرغبات والأمور الجسدية"^{١٦٥}. وفي الحقيقة فإن خالد ما كان يمل من إعادة الفكرة التالية: "إن دنيانا هذه عابرة بعد أن أزلت السنة خيلاء هذه الدنيا"^{١٦٦}. أو "لا تغرنك هذه الدنيا فإنها عش الشيطان"^{١٦٧}. ولكن "كن ورعا وأطع الله ولا تعصي أوامره وتزود بالأعمال الحسنة ليوم القيامة"^{١٦٨}. إن هذه المواعظ

١٦٢ بغية الواجد، ص ١١٩.

١٦٣ نفس المصدر، ص ١٩٢.

١٦٤ نفس المصدر، ص ١٥٩.

١٦٥ نفس المصدر، ص ١٦٠.

١٦٦ نفس المصدر، ص ٢٥١.

١٦٧ نفس المصدر، ص ١٤٤.

١٦٨ نفس المصدر، ص ٢٨٢.

وأخرى مماثلة لها ترينا اهتمام الشيخ خالد بأن يتمسك المؤمنون المسلمون بالفضيلة وإتباع الطريق القويم.

ولكن تعاليم الشيخ خالد لا تهدف إلى نجاة المؤمن الفرد فقط، وإنما نجاة جموع المسلمين ككل. فالمواعظ المذكورة أعلاه، سوية مع حضه على إتباع الشريعة والتمسك بحياة على هدى تعاليم الإسلام السني الأرثوذكسي، إنما هي دعوة من خالد لجموع المسلمين السنة وهي تهدف بشكل واضح إلى انبعاث هذه الجماعة. وهدف كهذا يعد تأكيداً مهمة خالد الإحيائية.

٤- الشيخ خالد والسلطات المحلية

هناك ثلاثة عوامل ساهمت في تحديد موقف السلطات المحلية في كردستان وبغداد إزاء الشيخ خالد: تعاليمه، نجاحه في حشد عدد كبير من الأتباع، وأخيراً، استقلالته عن تلك السلطات. لقد استطاع خالد، كما أسلفنا في الصفحات السابقة، أن يجذب إليها الجيل الشاب بشكل رئيسي داخل المدن والبلدات الكردية، الذين كانوا قد اكتسبوا تربية أساسية في التعليم الإسلامي داخل مدارس شيدتها حكومات كردان في مقاطعاتهم^{١٦٩}. إن أولئك الشباب كانوا يمثلون فئة جديدة ناهضة بين الأكراد، وعلى بعد من التشكيل العشائري. وخلال فترة قصيرة استطاع الشيخ خالد أن يؤسس شبكة من الخلفاء والأتباع في جميع المناطق الكردية الموالية له شخصياً، باعتباره مرشد صوفي بارز. ورغم أن ذلك كان انجازاً له يستحق

^{١٦٩} الخال، ص ١١، ١٤، ١٥ و ٣٤.

الإطراء، إلا أنه كان في الوقت نفسه، أمرا جديدا على المناطق الكردية، وأثار ضده الادعاءات، كما ذكرنا سابقا، والتي تمثلت باتهامه "بالبحث عن الطموح والشهرة والقيادة"^{١٧٠}، أو "أنه يريد أن يجعل من نفسه سيدا دينيا ودينويا للبلاد" كما ورد في كلمات القنصل البريطاني كلوديوس ريج، الذي كان قد قام بزيارة طويلة إلى الحاكم الباباني في السلمانية عام ١٨٢٠^{١٧١}. ثانيا، كان شيوخ القبائل والحكام في المناطق الجبلية، على العموم، يطيعون قوانين محلية متعارف عليها ويحكمون بطريقة تعسفية. ولهذا، فإن تعاليم خالد، وخصوصا دعوته لتحكيم قوانين الشريعة، لا بد أنها قوبلت من قبلهم بعدم ارتياح، لأنها أنموذج سيضع حدودا لقوتهم التي يتمتعون بها. ومن جانب آخر، فإن الشيخ خالد نجح في تجنب الوقوع تحت حماية أي حاكم، وبهذا تجنب الاعتماد على السلطات وظل بعيدا عن سيطرتها، وهو أمر زاد من حال عدم الارتياح، فيما يتعلق بهذه الحركة الجديدة. والحقيقة أن الحكام بشكل عام كانوا ينظرون بريبة إلى الطرق الصوفية، عندما لا ينجحون في إخضاع تلك الطرق لسيطرتهم. ويروى عن أمير محمد من راوندوز (توفي سنة ١٨٢٤) وكان معاصرا للشيخ خالد، قوله "أريد من الناس أن يقضوا وقتهم بالتعلم، ولست بحاجة إلى طريقة" وهو يعني أنه يفضل العلماء على شيوخ الصوفية وأتباعهم"^{١٧٢}. والحقيقة هي أن العلماء على العموم كانوا يعتمدون على السلطات في معيشتهم كموظفين في المساجد، والمدارس، أو داخل النظام القانوني. إما

¹⁷⁰ نفس المصدر، ص ٤١؛ الحديقة الندية، ص ١١٦.

¹⁷¹ C. Rich, pp.320-221.

¹⁷² المجد الثالث، ص ٦٤.

شيوخ الصوفية فإنهم كانوا يستمدون كثيرا من سلطتهم الأخلاقية عن طريق تماسهم المباشر مع المؤمنين المسلمين ومن طاعة أتباعهم لهم. بالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد كان تحت نفوذه العديد من الأتباع الذين كانوا يقدرونه تقديرا عاليا، حتى أنهم كانوا يرفعونه إلى مرتبة القديس، وفقا لما يقوله ريج^{١٧٣}. وبما أن الحال كذلك، فإنه ليس من المستغرب أن ينظر إلى خالد بشعور من عدم الارتياح من قبل الحكام الأكراد وشيوخ القبائل هناك.

وبكلمات أخرى، فإن هناك تناقضا أساسيا بين ما نذر خالد نفسه لتحقيقه وبين البيئة السياسية للمناطق الكردية. ولهذا، فبعد أن ظل خالد في السليمانية حوالي ثلاث سنوات، لقي خلالها، كما يقول ريج، معاملة حسنة من قبل حاكم باباني هو محمود باشا، فإنه، وعلى حين غرة، شد رحاله متوجها إلى بغداد (أكتوبر ١٧٢٠)، ويبدو أنه أقدم على ذلك بدون إذن مغادرة من باشا^{١٧٤}. ولم يعد خالد إلى السليمانية بعد ذلك مطلقا. لقد كانت مغادرته تلك بمثابة إشارة إلى عدم قدرته على توطين نفسه مع النظام السياسي الاجتماعي القائم في كردستان.

وحتى في بغداد فإن خالد وجد من الصعوبة توطين نفسه مع النظام القائم. ولم يستمر بقاءه في بغداد سوى أقل من سنتين كان خلالهما يقيم في زاويته (التيكة النقشبندية). ووفقا للمصادر الخالدية

¹⁷³ C. Rich, pp.140-141.

العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧١٩-٧٠٢.

¹⁷⁴ C. Rich, pp.320-221.

الغال، ص ٤٢.

فقد كان الكثير من الأتباع يتوافدون لزيارته أو يسألونه أن يدخلهم إلى طريقته. لكن يبدو أن بغداد هذه المرة لم تكن مضيافة له كما كانت سابقاً^{١٧٥}. وبعد فترة قصيرة من بقاءه أرسل خالد أحد خلفائه الثقة هو عبد الرحمن العقري إلى دمشق ليستطلع فيما إذا كان بمقدوره الذهاب إلى هناك. وبعد مدة وجيزة أرسل خليفة آخر هو أحمد الخطيب الأربيلي ليهياً أمامه الأرضية لقدمه إلى دمشق. وأخذاً بوصايا هذا الأخير. غادر الشيخ خالد بغداد متوجهاً إلى دمشق في نهاية صيف عام ١٨٢٢^{١٧٦}، مصحوباً بعدد من خلفائه المقربين. ورغم حقيقة كون هذه السفرة كان مخططاً لها منذ زمن، فإنه لا يوجد دليل، مرة أخرى، على أن الشيخ خالد استأذن الحاكم داوود باشا قبل مغادرته إلى دمشق.

إن الأدب الخالدي يظل صامتاً فيما يتعلق بالسبب الذي جعل الشيخ خالد يترك بغداد. ولكن يوجد سببان مترابطان وراء هجرة خالد من بغداد. السبب الأول هو، موقف الحاكم العام في بغداد داوود باشا إزاء الصوفية. وكما أخبرنا مؤرخ عراقي هو سليمان فائق الذي كان والده كتحداً عند داوود باشا، إن هذا الأخير كان قد تعلم في العلوم الإسلامية، ولهذا فإنه كان يميل إلى تفضيلها ولم يكن لديه "ميل للطرق

¹⁷⁵ المجد الثالث، ص ٣٩.

¹⁷⁶ حدث هذا في عام ١٨٢٢ وليس عام ١٨٢٣ كما يقال غالباً (كما في مقالتنا في رقم ١، القسم الثاني). أنظر رسالة خالد إلى وكيل في بغداد لم يذكر اسمه في بغية الواحد، ص ٢٥٠؛ وأنظر أيضاً: العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧٠٣. H. Hakim, p. 368.

الصوفية^{١٧٧}، وهو أمر يذكرنا بموقف أمير راوندوز نحو الصوفيين، كما أشرنا سابقا. ولهذا فإن داوود باشا ظل يدعم خلال الأربعة عشر عام التي قضاهما حاكما في بغداد، التعليم الإسلامي وشيد المساجد والمدارس وخصص الأموال لصيانتها^{١٧٨}، ولكنه لم يقم بأي دعم لشيوخ الصوفية ولزواياهم. وبدون شك فإن الشيخ خالد كان على معرفة بموقف داوود باشا، ويبدو أن خالد لم يقدم أي طلب للمساعدة من داوود باشا. وعندما غادر إلى دمشق فإنه كان مدينا لبعض التجار ومانحي القروض ما قيمته ثلاثون ألف روبية ذهبية. ويبدو أنه غادر بغداد دون أن يتمكن من وفاء ديونه. وقد قام داوود باشا بإيفاء تلك الديون من الميزانية العامة^{١٧٩}، وهو أمر لاقى عرفانا من خالد من خلال رسالة بعث بها إلى داوود باشا : انني سأصلي "أداء لجزاء ما لكم من الإنعام"^{١٨٠}.

إما السبب الثاني لهجرة الشيخ خالد من بغداد فهو رغبته في نشر الطريقة في مناطق أخرى من الأراضي العثمانية. وكانت بغداد لا توفر له إلا مساحة محدودة. أما دمشق فإنها توفر له، بفضل موقعها الجغرافي، إمكانيات أوسع لنشر قضيته، كما سنرى لاحقا.

177 العزاوي، "خلفاء مولانا"، ص ٧٢٠، وهو يعتمد على مرآة الزوراء للمؤرخ البغدادي سليمان فائق.

178 علاء موسى كاظم نورس، حكم الملوك في العراق ١٧٥٠-١٨٣٠، بغداد، ١٩٧٥، ص ١٢٢.

179 محمد أمين الحلواني، مختصر مطلع السعود لاه طب أخبار الوالي داوود، بومبي، ١٨٨٧/١٣٠٤، ص ٥٧.

180 الحدائق الوردية، ص ٢٥٥ ٢٥٦.

٥- الشيخ خالد في دمشق

كما ذكرنا توا فان الشيخ خالد كان قد أوفد أحد خلفائه هو أحمد الخطيب الأربيلي إلى دمشق ليهيأ له أرضية الهجرة إلى هناك. وبدون تردد كثير رشح الأربيلي دمشق كمكان يقيم فيه أستاذه. وقد اخذ الشيخ خالد بنصيحته وقدم إلى دمشق في وقت مبكر من عام ١٢٣٨/ خريف عام ١٨٢٢، مصحوبا بعدد من خلفائه وأقام في مسجد الملك ويمسى أيضا الجامع الجديد، حيث يقيم أربيلي^{١٨١}. وعلى أي حال فإن علماء المدينة الكبار كانوا، لأول وهلة، حذرين منه. وقد قامت مجموعة تتألف من اثني عشر عالما منهم يترأسهم عالمان كبيران هما، عبد الرحمن الكزبري وعبد الرحيم الطيبي، بدعوته وناقشوا معه "قضايا حول علوم متنوعة لكي يعرفوا مرامه ومقصده"^{١٨٢}. وعلاوة على ذلك فإن إسماعيل القاضي وهو مفتي الشافعية في دمشق أخذ الشيخ خالد تحت رعايته (خالد نفسه شافعي) وزوجه أخته وأصبح محل أسرار^{١٨٣}. ومن جانبه فان خالد كان يفضل، على ما يبدو، أن يظل بعيدا عن المجموعة الدينية في دمشق، ويبدو، على الأقل في البداية، أنه شعر بالإحباط ولم يعجبه المكان (دمشق). وهناك رسالتان كان قد بعث بهما إلى اثنين من خلفائه تلقيان الضوء على مزاجه أثناء تلك المرحلة. ففي رسالة بعث بها إلى عبد الغفور

١٨١ الحديقة الندية، ص ٤٧؛ حول مسجد المطلق انظر إلى : عبد القادر بدران،

مناديات الآل ومسامرات الخيال، دمشق، ١٩٦٠، ص ٣٧١.

١٨٢ الحديقة الندية، ص ٤٨.

١٨٣ الحدائق الوردية، ص ٢٤٢؛ إسماعيل الغزي، حصول الإنس في انتقال حضرة

مولانا خالد إلى حضرة القدس، دمشق، بدون تاريخ.

وهو احد خلفائه في بغداد قال فيها عن نفسه بان "ميل الفقير إلى الانزواء أكثر مما كنتم تعهدونه"^{١٨٤}. وفي رسالة كتبها إلى عبدا لله الجلالى، خليفته في كويسنجق، قال بأن دمشق مملوءة بالفساد وبالبدع السيئة، واضاف قائلا "لو كنت أتصور أن الأرض المقدسة (يعني دمشق) على هذه الشاكلة ما كنت قد هاجرت إليها (ويستمر قائلا)، لو اني وجدت مكانا ارتاح فيه لغادرت إليه". وقد نصح الجلالى الذي كان قد استأذنه في القدوم الى دمشق لرؤيته، بأن لا يفعل لأن مدة "إقامتي في الشام غير معروفة"^{١٨٥}.

مع ذلك فإن الشيخ خالد اشترى له دارا في حي القنوات حول قسما منها إلى سكن له وحول القسم الآخر إلى زاوية ومسجد. وقد سكن بعض مريديه الذين اصطحبوه إلى دمشق داخل مساجد في المدينة^{١٨٦}. وقام بإرسال آخرين منهم إلى مواقعهم^{١٨٧}. ورغم مشاعره ازاء دمشق فانه لا يبدو أن هناك مكان أفضل، فظل في دمشق حتى لحظة وفاته بعد مرور نحو خمس سنوات (صيف عام ١٨٢٧).

ومن جانب آخر فان الأدب الخالدي يخبرنا بان الشيخ خالد قد لاقى استقبالا جيدا في تلك المدينة. والحقيقة، أن شخصا يدعو إلى الاقتداء

184 بغية الواحد، ص ٢٥٠.

185 نفس المصدر، وكذلك: مكتبة جامعة استنبول: AY728, fols, 20-21.

186 Kasim Kufrali, Naksbendilingin Kurulus ve Yayilisi, University of Istanbul, Türkiyat Enstitüsü, n° T.337, pp. 107-108.

187 هناك قائمة في بغية الواحد، ص ٢٥١.

بالشريعة ويتمسك بالمثل السنية الأرثوذكسية، لا يجد من دمشق إلا الترحيب به. وعندما استأنف الشيخ خالد مهمته أصبح العديد من العلماء الشباب من أتباعه، مثل م. أمين عابدين (أو ابن عابدين)، وحسن البيطار، وعمر الغازي. وهناك آخرون عديدون طلب من خلفائه أن يتكفلوا بإدخالهم في الطريقة. ويخبرنا ابن عابدين بأن هناك العديد من العلماء وشخصيات أخرى معروفة دخلوا في الطريقة الفرعية الخالدية. ويضيف ابن عابدين قوله أن الشيخ خالد قام "بأحياء العديد من المساجد في دمشق عن طريق إقامة الصلاة فيها وإقامة حلقات الذكر داخلها، بعد أن كانت هذه المساجد آيلة إلى السقوط وتعاني الإهمال"^{١٨٨}. وبكلمات أخرى، فإن مجيء الشيخ خالد إلى دمشق كانت له درجة من التأثير في تنشيطها^{١٨٩}. ولكن الأمر الغريب جدا هو، أن الشيخ خالد لم يعين أي خليفة له من دمشق. وباستثناء محمد الخاني القادم من قرية قرب مدينة حماة فإن جميع كتاب السيرة الذاتية للشيخ خالد يجمعون على أنه لم يخر أي سوري عربي آخر وكيلا له^{١٩٠}. وعلى أي حال، فإن

١٨٨ م. أ. بن عابدين، "سل الحسام الهندي في نصرة خالد النقشبندي"، المنشور في مجموعة رسائل بن عابدين، جزءان، اسطنبول، ١٣٢٥، ٢٨٤ و ٣٢٤؛ العداوق الوردية، ص ٢٤٤.

١٨٩ Itzhak Weismann, *Taste of Modernity Sufism, Salafiya and Arabism in Late Ottoman Damascus*, Leiden, 2001, pp. 68.

١٩٠ انظر مقالاتنا:

أسد صاحب يزعم بأن الشيخ خالد كان قد أختار أحمد بن سليمان الأروادي من مدينة طرابلس كآخر خليفة له. ولكن لا الخاني ولا الحيدري يشيرون إلى أن الأروادي كان من بين خلفاء خالد، مما يثير بعض الشك على ما مزاعم صاحب اسعد.

وعلى أي حال، فإن دمشق لم تكن بغية خالد الحقيقية، وفي الحقيقة، حتى ولا سورية. ويبدو أن الهدف الرئيسي لهجرة خالد إلى دمشق هو نيته في نشر الطريقة خارج كردستان أو العراق. دمشق كانت بمثابة محطة يتجمع فيها كل عام الحجاج من منطقة الأناضول واسطنبول ومناطق أبعد من ذلك، في ذهابهم وإيابهم من مكة والمدينة. وبما أن الأمر كذلك فإن دمشق كانت تعتبر منطقة وصل رائعة لجذب الأتباع ولنشر الطريقة خصوصا داخل المناطق الكردية^{١٩١}. وهكذا، تسنى لخالد إرسال خلفاء من هناك إلى اسطنبول، وإلى منطقة الأناضول الوسطى والشرقية، وجاءه إلى دمشق من تلك المناطق مريدون يودون الدخول إلى الطريقة. وبالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد أرسل خلفاءه إلى المدينة ومكة ليقيموا هناك وينشروا الطريقة في كلي المدينتين المقدستين وبين الحجاج، كما سنرى لاحقا. وهكذا، إذن، فإن الشيخ خالد نجح، عندما هاجر من بغداد

"Shaykh Ahmed Ziya'uddin el-Gümüshanevi and the Ziya'i-Khalidi Sub-Order", pp. 105-117, in Fred de Jong, Shi'a Islam, Sects and Sufism, p. 107.

¹⁹¹ Kufrahi, p. 106 ; Suraiya Faruqi, Pilgrims and Sultans, The Hajj Under the Ottomans 1517-1683, London, 1994, p. 32, 166; TDVIA "Hac", vol. 14, pp. 400-405.

إلى دمشق، في تحويل الطريقة من طريقة محلية عراقية إلى طريقة توجد في كل الأراضي العثمانية، وتحويلها حتى إلى طريقة داخل البلدان الإسلامية. ومن جانب آخر فإن الحضور الخالدي في دمشق نفسها كان قد وجد لنفسه جذورا. وقد أصبحت دمشق مركزا مهما للطريقة الخالدية طوال القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، وهناك فرع لها ما يزال نشيطا حتى يومنا هذا. وعندما توفي الشيخ خالد عام ١٨٢٧ بمرض الطاعون فإنه دفن هناك، وفي بداية الأربعينيات من القرن التاسع عشر أقيم له مزار وزاوية قرب قبره بأمر من السلطان عبد المجيد وعلى نفقته الخاصة^{١٩٢}. وبفضل ذلك أصبحت دمشق مكانا للحج يؤمها أتباع الطريقة الخالدية^{١٩٣}.

٦. الشيخ خالد والسلطان العثماني

كما رأينا في السطور السابقة فإن أهداف الشيخ خالد الرئيسية كانت تكمن في إحياء وتجديد الجماعة السنية المسلمة. ولكن هدفا كهذا ما كان له ليتحقق لو ظلت الطريقة الفرع حركة محلية وبين الأكراد فقط. ولكي تجد الطريقة لها تطبيقا أوسع أو لكي تصبح طريقة عثمانية شاملة فإن ذلك كان يتطلب في المقام الأول أن يغادر الشيخ خالد من بغداد، كما مر بنا، وأن يحدد، ثانيا، موقفه إزاء السلطان. إننا نجد في

^{١٩٢} لدراسة الخالدية في دمشق في القرن التاسع عشر انظر إلى :
Weinsmann, pp. 56-140.

^{١٩٣} H. Algar, "A Brief History", in Naqshbandis, p. 29.

بعض رسائل الشيخ خالد التي نشرت في بغية الواحد وكذلك في بحثه عن الرابطة الذي بعث به إلى أتباعه في اسطنبول حوالي عام ١٨٢٥، تعليمات ونصائح تلقي الضوء على وجهة نظره بخصوص هذه المسألة. ورغم حقيقة أن تلك الرسائل المنشورة، وتلك التي ما تزال على شكل مخطوطات، خالية من أي تواريخ، وليس من السهولة أن نحدد تاريخاً من خلال محتوياتها، إلا أن بالإمكان الاستشفاف بأن تلك الرسائل التي تحتوي على موقفه إزاء السلطان، كانت قد كتبت خلال مرحلة تواجده في دمشق. وفي الحقيقة، فإنه خلال أحد عشر عاماً، ما بين عودته من الهند وهجرته إلى دمشق، إننا لا نملك دليلاً بأن الشيخ خالد كان قد عبر بطريقة واضحة عن موقفه إزاء السلطات المركزية، ولم يقيم بتقديم دعم لأي من شيوخ القبائل المحليين أو أمير أو حاكم.

لقد كان الشيخ خالد ينظر إلى الدولة العثمانية باعتبارها الحصن الأخير للإسلام. وفي رسالة في الرابطة التي أرسلها، كما ذكرنا سابقاً، من دمشق إلى أتباعه في اسطنبول، أمرهم فيها أن "يصلوا ليلاً ونهاراً طلباً للدعم (الآلهي) للدولة العثمانية المجيدة والتي هي محور الإسلام، وأن يدعوا إلى نصرتها على أعداء الدين"^{١٩٤}. وطلب من خليفته الثاني في اسطنبول، عبد الوهاب السوسي أن "يرفع صوته في الصلاة عالياً من أجل ينصر الله خليفة الإسلام، الخليفة القائم بالأمانة على أعداء الدين"^{١٩٥}. وفي أجازته لمريده إبراهيم اسميتبولي فإنه سمح له أن يردد خاتم

^{١٩٤} بغية الواحد، ص ٧٩.

^{١٩٥} نفس المصدر، ص ١٢٥.

الخوجكان وطلب منه أن يختم بالصلاة التالية : " إلهي أحفظ سيدنا السلطان وأعنه على حماية دار الإسلام وانصره وكلل النصر لجيوشه في البر والبحر وساعده على أحياء السنة المطهرة وأن تظل راية شريعة النبي خفاقة بيده وبيد وزراءه ورجاله وادحر أعداءه لان أعداءه هم أعداء الإسلام ^{١٩٦} ". وفي رسالة إلى أحد أتباعه وهو مكّي زادة مصطفى عاصم، الذي كان واحداً من العلماء البارزين في اسطنبول خلال العقد الثاني من القرن، أطلق الشيخ خالد على السلطان تسمية (الخليفة الأعظم) ^{١٩٧} . وكتب الشيخ خالد إلى واحد من أتباعه في اسطنبول يقول "إن من واجبنا الصلاة ليلاً ونهاراً من أجل السند والنصر (الإلهي) لخليفتنا السلطان ودمار أعداء الدين من الزنادقة والكفار ^{١٩٨} " .

إن هذه الدعوات وغيرها ليست مجرد تعبير عن الولاء للسلطان العثماني وإنما هي قبل كل شيء آخر، تمثل دعوة لعموم المسلمين للوقوف بثبات وبطريقة موحدة وراء السلطان/الخليفة. إن هذه التعاليم سوية مع تعاليم أخرى للشيخ خالد، التي كنا قد تطرقنا إليها في القسم الثالث من هذا البحث والتي ركز فيها الشيخ خالد على واجب المؤمنين المسلمين في اتباع الشريعة بطريقة صارمة، وإحياء السنة وتصحيح الاعتقاد، كانت قد تركت تأثيراً على كل الطبقات في اسطنبول خلال مرحلة حاسمة من التاريخ العثماني، ولها، كما يبدو، أهمية قصوى. ولكن قبل المضي في

196 نفس المصدر، ص ١٦٩ ١٧٠ .

197 نفس المصدر، ص ٢٥٢ ٢٥٣ .

198 نفس المصدر، ص ٢٢٣ ٢٢٤ .

مناقشة هذه المسألة فإنه من الضروري التطرق لانتشار الطريقة الخالدية داخل مدينة اسطنبول.

٧- انتشار الطريقة الخالدية في اسطنبول

أنها ليست المرة الأولى التي تصل فيها الطريقة النقشبندية- المجددية إلى اسطنبول. فخلال نهاية القرن السابع عشر انتشرت الموجة الأولى بين الطبقات العليا في اسطنبول، والتي كان قد نقلها الشيخ مراد البخاري. والموجة الثانية نقلها إلى تلك المدينة الشيخ محمد أمين طوقاتي الذي كان قد أخذ الطريقة على يد الشيخ احمد جوراني المعروف باسم يكداست في مكة وأصبح من مريده. وكلا من بخاري وجوراني جاءا من آسيا الوسطى وتدربا على يد الشيخ محمد معصوم ، نجل السرهندي وخليفته من بعده^{١٩٩}. وبينما انتشر فرع مراد البخاري، على العموم، في اوساط العلماء في اسطنبول، فإن فرع الجوراني انتشرت، عبر سلسلة طوقاتي، في اوساط المتعلمين والموظفين المدنيين. ومن بين أتباعها نجد الشاعر الشهير نجار زادة مصطفى رضا، والكاتب والمؤرخ مستقيم زادة سليمان سعد الدين. وكان احد ابرز الخلفاء في سلسلة طوقاتي هو، الشيخ بروسلي محمد أمين الذي أصبح خلال السنوات الأولى من حكم السلطان عبد الحميد (١٧٧٤-

^{١٩٩} حول مراد البخاري واحمد جوراني انظر:

H. Algar, "A Brief History", in Naqshbandis, pp. 27-28; B. Abu-Manneh, Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 41-42.

١٧٨٩) مشهوراً كشيخ نقشبندي مجدي و مثويخوان. وعلى أي حال فقد تم إبعاده إلى بورصا عام ١٧٧٩. ولكن بعد صعود السلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٧) سمح له بالعودة إلى اسطنبول حيث استأنف مهمته^{٢٠٠}. ويبدو أن محمد أمين تسنى له أن يصبح شخصية رئيسية عامة يقف وراء أولئك الموظفين المدنيين الذين كرسوا جهودهم إلى قضية التحديث في ظل حكم سليم الثالث، وقد جر موقفه هذا عليه وعلى أتباعه غضب الانكشاريين. وخلال الأحداث التي قادت إلى خلع السلطان عام ١٨٠٧ فإن العديد من الموظفين المدنيين حكم عليهم بالموت، وتم نفي الشيخ نفسه مرة أخرى في حياته إلى بورصة. وبعد سنوات قليلة مات هناك، كما أوضحت في دراسة سابقة^{٢٠١}.

ان تلك الأحداث للفترة ١٨٠٧-١٨٠٨ التي تم خلالها خلع السلطان سليم الثالث وتنصيب نظيمي جديد تظهر بأن هناك صراع اجتماعي-سياسي في المدينة. وبكلام أشمل فقد كانت هناك العديد من أفراد الطبقات العليا يمثلهم العلماء الكبار والموظفون المدنيون، والعديد منهم من أتباع

²⁰⁰ حول محمد أمين انظر إلى:

M. Shams al-Din, Yâdigar-i Shamsi, Bursa, 1332, pp. 172-177; Mehmed Sûreyya, Sicill-i Osmani, vol. 1, pp. 420-421; Mehmed Tawfiq, Madjmû'at al-Tarâdjirn, Istanbul Universitesi, TY192. fol. 140a.;

م. أ. زكي، مشاهير الكرد وكردستان، ج ١، ص ١٢١.

²⁰¹ Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 41-46; Ahmad Asin, Târikh, 2 vols., Istanbul, II, pp. 83, 92.

الطريقة النقشبندية المجددية^{٢٠٢}. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت هناك الطريقة البكتاشية التي اصطلحت مع الانكشاريين. وكلا البكتاشيين والانكشاريين ضموا في صفوفهم العديد من الطبقات الاجتماعية الدنيا في المدينة. ويبدو أن التوتر بين هذين التشكيلين الاجتماعيين السياسيين ترك أثره على الحياة السياسية في المدينة خلال العقود القليلة التي سبقت أحداث ١٨٠٧-١٨٠٨.

إن وصول الخالدية إلى اسطنبول يمثل الموجة الثالثة للطريقة النقشبندية المجددية التي تصل لهذه المدينة. وطبقاً لما يقوله المؤرخ العثماني سليمان فائق أفندي (المتوفى سنة ١٨٢٧)^{٢٠٣} والذي كان شاهد عيان للأحداث، فإن المبعوث الأول للشيخ خالد كان قد وصل اسطنبول في ١٢٣٥/١٨١٩-١٨٢٠^{٢٠٤}. إن هذا الشيء حدث كما يبدو في السنة الأخيرة من إقامة الشيخ خالد في السليمانية. ولكن يبدو أن هذا المبعوث الأول المدعو محمد صالح^{٢٠٥}، وهو من السليمانية لم يكن ناجحاً في مهمته. وكان على الشيخ خالد أن يوفد بعده عدة مبعوثين آخرين كان أكثرهم اقتداراً

202 نفس المصدر، ص ٩ وما بعد.

203 حول سليمان فائق انظر:

Osmanali Müellifleri, vol. 3, pp. 70-71 ; A. Djawdar, Târikh, İstanbul, 1301, vol. 12, p. 150.

يجب التمييز بينه وبين العراقي الذي يحمل نفس الاسم ومؤرخ المالك في بغداد الذي عاش في الجيل القادم.

204 Suleyman Fa'iq, Macmuasi, İstanbul Universitesi Kutuphanesi, TY9577, fol. 4a.

205 بغية الواجد، ص ١٢٣.

ربما، هو عبد الوهاب السوسي. وكان الشيخ خالد قد هاجر، كما مر بنا سابقا، إلى دمشق حيث تسنى له أن يوجه بشكل أفضل شؤون الطريقة في اسطنبول. وهناك عديد من المصادر المعاصرة كانوا شهودا على التوسع السريع للخالدية في المدينة. وطبقا لما يقوله شاهد عيان وهو المؤرخ سليمان فائق الذي أتينا على ذكره توا، فإن "العديد من الناس من الطبقة العليا ومن الأثرياء من العائلات المعروفة وعلماء زماننا" انضموا إلى مبعوثي الشيخ خالد²⁰⁶. وهذا الرأي يؤكد المؤرخ الرسمي لتلك الفترة أحمد لطفي أفندي. فقد كتب هذا المؤرخ يقول، إن العديد من عليّة القوم والعلماء في مدينة اسطنبول التحقوا بأولئك الخلفاء ثم بدأ عدد الأخوان يتضاعف²⁰⁷. ويبدو أن العلماء الذين التحقوا بالطريقة الخالدية أو أظهروا ميلا نحوها، إنما فعلوا ذلك بسبب تأكيد الخالدية على إباحة الشريعة. وكانوا يؤمنون أن انتصار الشريعة وتفوقها سيقود إلى محاسبة أي حكومة متعسفة، ويوفر الأمان للرعايا ويقوي أسس الدولة. وعلى أي حال فإنه يبدو أن خلفاء الشيخ خالد وجدوا مؤيدين لهم عند أفراد الطبقات الدنيا أيضا. وهكذا، إن عبد الباقي غولبيناره هو أحد الذين يروون أن الخالدية "انتشرت بشكل خاص في أوساط الشافعية في مناطق الأناضول الشرقية"²⁰⁸، وهو يعني ربما، أوساط المهاجرين الأكراد في اسطنبول. وبكلمات أخرى، ففي وقت كانت فيه اسطنبول تعيش حالة

²⁰⁶ Suleyman Fa'iq, fol. 4b.

²⁰⁷ Ahmad Lutfi, Tārīkh, vol. 1, p. 286.

²⁰⁸ Abdülbakî Gölpinarlı, 100 Soruda Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar, İstanbul, 1969, pp. 220-221.

من القلق نتيجة للخوف وعدم الارتياح الناتجين عن الثورة اليونانية، من جهة، ومن جهة أخرى، بسبب عدم ارتياح الانكشاريين، هأن الظروف كانت تبدو ملائمة لانتشار حركة تعتمد كثيرا على الإسلام السني. الأرثوذكسي، مثل الطريقة الخالدية.

إن بين العلماء الكبار الذين كرسوا حياتهم كأتباع للطريقة الخالدية، هناك مكي زادة مصطفى عاصم الذي كان قد أصبح في منتصف ثلاثينات القرن التاسع عشر شيخ الإسلام لمرتين وظل يعمل بنفس القابلية لأربعة عشر سنة دون انقطاع (بين ١٨٢٢ و ١٨٤٦)^{٢٠٩}. إن مصطفى عاصم أفندي القادم من عائلة النقشبندية الجديدة^{٢١٠}، حيث كان والده وزوج أمه كلاهما من أتباع الطريقة لم يكن، كما يبدو، من الأتباع العاديين، إنما من الذين كرسوا حياتهم للطريقة. وعلى سبيل المثال، فإنه راسل خالد في دمشق وبعث له في إحدى المرات هدية^{٢١١}. وكان خالد قد كتب له جوابا في إحدى رسائله شكره فيه "على اهتمامك بترقية طريقتنا" في اسطنبول^{٢١٢}. والعالم الكبير الآخر الذي أصبح تقريبا في نفس الفترة من أتباع الطريقة الخالدية هو، كجسي زادة عزت مولى الذي عمل كقاضي لاسطنبول. وبما أنه شاعر معروف جدا فإنه كتب قصيدة

²⁰⁹ حول مكي زادة مصطفى عاصم انظر: دوحة المشايخ، ص ١٢٤-١٢٥: 'ilimiyye Salnâmea, p. 580

²¹⁰ حول مكي أفندي انظر: دوحة المشايخ، ص ١١٢؛ وحول ساماني زادة عمر خلوصي أفندي انظر: نفس المصدر، ص ١١٩. وجوت، تاريخ، ج. ٨، ص ٢٠١.

²¹¹ بغية الواجد، ص ٢٥٥.

²¹² نفس المصدر، ص ١٠٥.

طويلة يمدح فيها الشيخ خالد والخالدية، وفيها أعلن انتسابه للطريقة^{٢١٣}. وقد تعرض كجسي زادة إلى النفي عام ١٨٢٨ إلى سيفاس من قبل السلطان، سوية مع شخص آخر من أتباع الخالدية هو عمر راسم أفندي^{٢١٤}. وهناك وجيه ثالث هو خسرو باشا، الذي كان قد عمل في مواقع عسكرية ومدنية عليا وظل لمدة طويلة الذراع الأيمن للسلطان محمد. وقد بنى خسرو في عام ١٨٢٩/١٢٥٥ تكية في أيوب خصصها للفرع القادري وخصص أوقافا لصيانتها^{٢١٥}. هذه الأمثلة توضح إلى أي درجة استطاعت الخالدية أن تتغلغل في أوساط النخب في مدينة اسطنبول.

ولكن دعوة الشيخ خالد لأحياء السنة وتصحيح الاعتقاد وإتباع قوانين الشريعة بجذافيرها، إنما كانت تعني التزاما قويا بالإسلام السني- الأرثوذكسي. وكانت تلك الدعوة قد انتشرت بحماس لا حد له في المدينة من قبل مبعوثي خالد. وقد ترافق ذلك مع البيانات التي صدرت باسم السلطان بعد اندلاع الثورة اليونانية، والتي دعت المسلمين إلى "الإتحاد والتماسك (سوية) استنادا إلى الأخوة الإسلامية"^{٢١٦}. وكان من نتيجة ذلك

213 حسن شكري، مناقب شمس الشموس، ص ١٤٦-١٤٨.

214 عبد الرحمن شرف، فاريخ مصاحبيري، اسطنبول، ١٣٣٩، ص ٤٧.

Serif Mardin, The Genesis of Yoyng Thought, Princeton, 1962, p. 172; TDV IA, vol. 23, pp. 561-563.

215 Halil Inalcik, "Hüsrev Pasa", in IA, vol.5L1. pp. 609-616; TDV IA, vol. 19, pp. 41-45.

216 Sanizade, Tarikh, vol. 4, pp. 78 ; Djawdat, Tarikh, vol. 11, pp. 143, 167, 271.

أن الشعور بالتضامن الإسلامي العام والتلاحم أصبح قويا في اسطنبول أكثر بكثير مما مضى. وبكلمات أخرى، فإن انتشار الخالدية في اسطنبول في نقطة التقاطع تلك كان له تأثير بعيد المدى على الحياة الدينية والسياسية في المدينة، لأن التضامن العام للمسلمين السنة-الأرثودوكس صار يبعدهم بثبات عن مؤمنين من أديان أخرى، وخصوصا عن المسلمين من أصحاب الابتداعات الذين يوجه لهم خالد أصابع الاتهام ويلعنهم²¹⁷. وفي اسطنبول كانت تلك المعتقدات الابتداعية تجسدها الطريقة البكتاشية التي تحالفت مع الانكشاريين وكانت لها تأثير كبير عليهم. علاوة على ذلك، فإن حض خالد لاتباعه في اسطنبول بان يصلوا إلى الله لتأييد السلطان/ال خليفة وأن يدعو إلى " نصرته على أعداءه لأن أعداءه هم أعداء الإسلام"²¹⁸ ينبغي أن يفهم باعتباره دعوة للوقوف وراء السلطان في جهاده ضد أعداءه سواء كانوا في الداخل أو في الخارج. والحقيقة أن هذا الحض اثبت أن له أهمية قصوى في وقت هزيمة الانكشاريين.

وهكذا، ففي حزيران عام ١٨٢٦ عندما طوقت القوات الموالية للسلطان الانكشاريين فإن هؤلاء الآخرين وجدوا أنفسهم معزولين ومقطوعين عن قوتهم الأساسية التقليدية، أي الطبقات الدنيا في المجتمع. وفي يوم تدمير الانكشاريين (منتصف حزيران ١٨٢٦) كان هناك من الجمهور من يصرخ

217 B. Abu-Manneh, Studies On Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001, pp. 59-71.

218 بغية الواجد، ص ١٧٠.

ويدعو بأن على "جميع المسلمين، جميع الرجال المحافظين على العهد (ينبغي) عليهم حمل السلاح والتجمع تحت صنديقي شريف في سلطان أحمد، هكذا كتب اندروسي وكان شاهد عيان، ويضيف قوله "لقد تدفق حشد من الناس كلهم مسلحون" على الملعب في ذلك اليوم²¹⁹. ويخبرنا مؤرخ الحادثة محمد اسناد بان "المرافقون مع معلمهم، وسكان الأحياء ومعهم أئمتهم، وسكان المدن الثلاث (أي المدن الملحقة باسطنبول)، مع قضاتهم، كل هؤلاء وصلوا على شكل جماعات إلى سراي ميداني" ويعني الملعب²²⁰، حيث كانت تتجمع القوات الموالية للسلطان. إن هذا الاتحاد الشعبي وراء السلطان ما كانت تحدث في اسطنبول لأجيال عديدة. وبدون شك، إذن، فإن تدمير الانكشاريين وإلغاء الطريقة البكتاشية الذي تم بعد ثلاثة أسابيع، إنما أصبح ممكناً إلى حد كبير بفضل حقيقة أن المسلمين في اسطنبول كانوا قد تأثروا بأفكار خالد السنية الأرثوذكسية المتشددة، وبأفكار شيوخ آخرين من الطريقة النقشبندية الجديدة. لقد نجح هؤلاء الشيوخ في استمالة كثير من السكان إلى جانبهم وتوحيدهم في وحدة عامة من أجل الدفاع عن القضية.

²¹⁹ M. Le Comte Andreossy, Constantinople et le Bosphore de Thrace Pendant les Années 1812, 1813 et 1814 et pendant l'Année 1826, Paris, 1827, pp. 65-66.

(القسطنطينية وبسفور خلال أعوام ١٨١٢، ١٨١٣، ١٨١٤ و ١٨٢٦)

²²⁰ Sahhaflar Sheikhzada Mehmed As'ad, 'Uss-i Zafer, Istanbul, 1241, p. 80.

إن ما كان يميز تلك المواقف هي نبرتها النضالية. فدعوة خالد لنشاط اجتماعي-ديني لم تكن، ببساطة، لغرض تطبيق الشريعة وإتباع تعاليم الإسلام السني فقط. خالد كان يعتبر هذه المثل كشرط أساسي لوجود جماعة مسلمة قوية. إضافة إلى ذلك، فإن تطبيق هذه الدعوة كان لغرض تعزيز السلطنة داخليا بوجه مثل تلك القوى التي تتحدى سلطتها في اسطنبول والمحافظات.

٨ خلفاء خالد ونمو الفرع

لقد أوضحنا في الصفحات السابقة بان الشيخ خالد كان يمثل الفئة الجديدة من الشباب الأكراد كان العديد منهم قد درسوا في مدارس المناطق الكردية ونأوا بأنفسهم عن التشكيلات العشائرية. وحالما أصبح الشيخ خالد معروفا كمرشد صوفي فإن العديد من هؤلاء الشباب جاءوا إليه في السليمانية وبغداد ليدخلوا في طريقته الجديدة. وعلينا هنا أن نفرق بين مريد أو سالك وخليفة : فالأول هو مريد، بشكل عام وهناك أعداد كثيرة جدا من المريدين دخلوا إلى الطريقة على يد الشيخ خالد نفسه أو على أيادي خلفاءه. وهؤلاء الأتباع تم تمرينهم على ممارسة الطقوس كحلقات الذكر وكان يطلب إليهم الالتزام بأداب (قواعد) الطريقة. إما الآخرون فهم أولئك الذين كان خالد يستمر في تمرينهم، جاعلا منهم خلفاء له، ويضع فيهم ثقته لنشر الطريقة. وخلال مدة ستة عشر عاما، أي بين عودته من الهند وحتى وفاته المبكرة عام ١٢٤٢/١٢٢٧ فإن خالد نجح في تنصيب ليس أقل من سبعين خليفة، وهو

عدد كبير بكل المقاييس²²¹. وقام خالد بإرسال خلفاءه إلى البلدات والمدن في العراق وكردستان والأناضول الشرقية والقوقاز ومكة والمدينة ودمشق واسطنبول وأماكن أخرى، وكان من الطبيعي أن لا يبعث خليفته لمكان واحد وفي وقت واحد. وبهذا الأسلوب انتشرت الطريقة بشكل عريض خلال وقت قصير.

وكان أول خلفاءه هو، على ما يبدو، عثمان طويلة وكان يلقب باسم سراج الدين من قرية جنوب شهرزور في مقاطعة السليمانية. وبعد أن تم تنصيبه كخليفة فإنه عاد إلى قريته حيث أسس هناك زاوية. إن هذا الخليفة المحترم جدا ما تزال سلسلته حتى الآن نشطة في تلك المناطق²²². وكان محمد أمين الكردي، خليفة عمر، نجل عثمان، هو الذي أخذ الطريقة الخالدية إلى مصر في بداية القرن العشرين²²³.

هناك خليفة آخر من أوائل خلفاء خالد هو، اسماعيل كردميري، ويعرف أكثر باسم شيرواني، من شيرفان في شرق القوقاس. وكان شيرواني

²²¹ قمت بتصنيف قائمة من مصادر خالدية متنوعة. انظر كذلك :

Halkawt Hakim, "Mawlana Khalid et les pouvoirs", pp. 361-370, in M. Gaborieau et al. Naqshbandis, p. 362.

²²² الحديقة الندية، ص ٧٥، العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ١٩٩، van Bruinessen, p. 241, 310.

²²³ حول الشيخ محمد أمين الكردي، انظر: مشاهير الكرد وكردستان، مجلدان، ج ١، بغداد، ١٩٤٥/١٣٦٤، ج ٢، القاهرة، ١٩٤٧/١٣٦٦، انظلا ج ٢ ص ١٤٢ ١٤٥؛ محمد أمين الكردي، تنوير القلب في معاملة علام الغيوب، القاهرة، ١٣٨٤، انظر المقدمة، ص ٥٦-١ بقلم سلام العزامي.

في طريقه عام ١٨١٢ الى الهند طلبا للدخول في الطريقة النقشبندية-المجددية التي تدار من قبل شاه غلام علي، عندما سمع في البصرة باسم الشيخ خالد. وقد عاد إلى بغداد حيث تسنى له أن يقابله، وعندما رجع الشيخ خالد إلى السليمانية كان إسماعيل في رفقته، وظل ملازما له على مدى أربع سنوات، كان خلالها منكبا على دراسة المواضيع الإسلامية، والتمرين على الطريقة. وبعد تنصيبه خليفة عاد إلى بلاده الأصلية، داغستان وشيرفان، لينشر الطريقة هناك. ثمة خلفاء من سلسلته من بين الداغستانيين والشيشان ممن أسسوا الحركة المريدية في شمال القوقاس وتصدوا للغزو الروسي لأراضيهم طوال ثلاثة عقود في القرن التاسع عشر (حتى عام ١٨٥٩)^{٢٢٤}. وعلى أي حال، فإنه قبل تأسيس هذه الحركة فإن الشيخ إسماعيل أجبر من قبل الروس على الهجرة إلى الأناضول المجاورة، حيث أقام هناك ولم يعد قط إلى داغستان^{٢٢٥}.

²²⁴ M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar :Shamil and the Conquest of Chechnia and Dagistan, London, 1994, pp. 111...

(المقاومة الإسلامية للقيصر: شمل واحتلال شيشينيا وداغستان)

²²⁵ حول حياة إسماعيل شيرواني انظر مقالنا:

, "The Role of Ismail al-Shirwani in the Khalidi Suborder" in M. Gammer, and David J. Wasserstein, Daghestan and the World of Islam, Helsinki, 2006, pp. 69-79;

(دور إسماعيل الشيرواني في الخالدية)

Sufi :Anna Zelkina, Quest for Gad and Freedom the Response to the Russian Advance in the North Caucasus, London, 2000, pp. 100-107.

ومن أوائل خلفاء خالد هناك سيد طه النهري من حكاري، وهو ذو عقلية سياسية، أكثر ربما من جميع خلفاء خالد الآخرين. وكان في الأصل يتبع الطريقة القادرية، ولهذا كان يعرف باسم القادري. ولكن عندما أصبح عمه، الذي كان في الأصل شيخا قادريا، من أتباع خالد في عام (١٨١٤/١٢٢٩)^{٢٢٦}، فإن طه سار على خطوات عمه وتم تمرينه على يد خالد وأصبح خليفته. وقد مارس سيد طه، الذي كان أحد شيوخ الخالدية البارزين في منطقة حكاري، تأثيرا كبيرا على أميرها نور الله بك، وكذلك على حليف هذا الأخير، أمير بوتان، بدر خان. وعندما شب صراع ضد السكان المسيحيين، النساطرة (الآشوريين) فإن الأميرين شنا هجوما عليهم عام ١٨٤٢، حيث قتل في ذاك الصراع العديد من النساطرة. وبعد ذلك اتهم سيد طه بتحريض الأمراء ضده^{٢٢٧}. وعندما راسل الباب العالي قوة تأديبية قامت بعزل الأميرين ونفيهما فإن سيد طه هرب إلى نهري في إمارة شامدينان على الحدود العثمانية الفارسية^{٢٢٨}. ومنذ ذلك الحين صار يعرف باسم النهري. ومع سقوط الحكام المحليين أصبح سيد طه، الشيخ الأكثر قوة تأثيرا في تلك المنطقة. وكان ولده عبيد الله هو الذي قاد في

(البحث عن الله والحرية : الرد الصوفي على التقدم الروسي في قفقاسيا الشمالية)

²²⁶ الحقائق الندية، ص ٢٥٩.

²²⁷ Joyce Blau, "Le Rôle des Cheikhs Naqshbandi dans le Mouvement National Kurde", in M. Gaborieaux, p. 259.

(دور شيوخ النقشبندية في الحركة القومية الكردية)

²²⁸ van Bruinessen, pp. 230-231.

١٨٨٠-١٨٨٢ الحركة الكردية الأولى^{٢٢٩}. وبالإضافة لذلك فإن السلسلة الروحية للبرزانيين، قادة الحركة الكردية الوطنية في كردستان العراق، تمتد إلى سيد طه^{٢٣٠}.

وفيما يخص سيد طه وأبناؤه فإن سقوط الإمارات الكردية في المنطقة هيأت لهم الفرصة لتحويل تأثيرهم الروحي إلى سلطة دنيوية. والمثال الآخر لمثل هذه التحولات هو الذي تم في داغستان والشيشان عندما قام شيوخ الخالدية بتنظيم حركة المريد وأسسوا حكمهم في المنطقة. ولكن كان ذاك استثناء في تقليد الطريقة النقشبندية الجديدة أو تقليد الطريقة الخالدية. فأساتذة الطريقة يفرضون على أتباعهم أن يكونوا مؤثرين على الحكام، ليس لمنافسة الحكام على مناصبهم ولا أن يحصلوا على نفوذ سياسي لأنفسهم، وإنما ليفعلوا ذلك من أجل فائدة عامة المسلمين، مثلما فعل عبيد الله أحرار في آسيا الوسطى في القرن الخامس عشر. وفي الحقيقة فإن تلك الواقعة لم تحدث في أماكن أخرى، حيثما كان يتسنى لشيوخ الخالدية أن يرسخوا أنفسهم.

لقد ذكرنا سابقاً أسماء العديد من خلفاء خالد البارزين وذوي الإمكانات من الجيل الأول. ولكن قبل الحديث عن الفرع الخالدي بعد وفاة الشيخ خالد فإننا نجد من الضروري التحدث عن واحد من أكثر

²²⁹ حول ثورة الشيخ عبيدالله انظر:

Joyce Blau, pp. 373-374 ; Halkawt Hakim, Confrérie des Naqshbandis au Kurdistan au XIXe siècle, thèse de doctorat, Sorbonne IV, Paris, 1983, 255...

²³⁰ van Bruinessen, pp. 231-232.

خلفاءه نجاحا وأكثرهم تواضعا في نفس الوقت، ونعني به الشيخ عبد الله الفريدي (!) من أرزنجان والذي كان خالد قد أرسله أولا إلى القدس وبعدها إلى مكة، وهناك عرف باسم المكي^{٢٣١}.

إن مكة، كما نعرف، هي ليست مكانا يلتقي فيه الحجاج سنويا، فقط، وإنما هي مكان يلتقي فيه العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي. وبهذا المعنى فإن الشيخ عبد الله إحتل موقعا مميزا. وفي الحقيقة فإن نفوذه امتد، من جهة إلى اسطنبول، ومن جهة ثانية إلى أرخبيل الهند الشرقية. وفي هذا السياق فإن اهتمامنا ينصب على اثنين من مريديه في اسطنبول. الأول هو شريفي حافظ الذي كان واحدا من تجمع العلماء ومعلما في مسجد بايزيد، وبعد أداءه فريضة الحج فإنه ظل هناك وانضم إلى الخالدية على يد الشيخ عبد الله وأصبح خليفة له. وبعد أن عاد إلى اسطنبول فإنه أصبح واحدا من المعلمين المقربين من الأمير عبد المجيد^{٢٣٢}. أما الثاني فهو الشيخ مصطفى عصمت الذي قضى سنوات عديدة في مكة وأصبح خليفة لنفس الشيخ. وقد عاد عصمت إلى اسطنبول في أوائل الخمسينيات من القرن التاسع عشر وأنشأ زاوية

231 بغية الواجد، ص ١٧٣-١٧٤؛ سليمان الزهدي، مجموعة الرسائل على أصول

الخالدية، اسطنبول، ١٣٠٥ هـ ص ٢٥٠٤ في الهامش.

232 حول سهري حافظ انظر: احمد عطا، تاريخ، ج٢، صفحة ١١٩؛ م. ز. الكوثرى،

ارغام المريد، اسكنبول، ١٣٢٨، ص ٩١-٩٢؛ Sicilli Osmani, vol. 1, p.

433, vol. 4, p. 718.

خالدية في حي الأيمان. وقد حظى مصطفى عصمت بتقدير عالٍ من قبل السلطان عبد المجيد الذي كان يزور الزاوية بين وقت وآخر²³³. هناك حقيقة غير معروفة كثيرا عن مدينة مكة وهي أن هناك مقيمون بين سكانها قدموا إليها من بلدان مسلمة أخرى. وإحدى أكبر الجاليات هي تلك القادمة من أرخبيل الهند الشرقية التي عادة ما تسمى جاوة (جاوة تعني حاليا اندونيسيا). وطبقا لما يقوله سنوكهروغرونجي الذي كان قد قضى ستة أشهر في مكة في الفترة ١٨٨٤-١٨٨٥، فإن عدد تلك الجالية كان كبيرا، وهو يصفهم بقوله مستعمرة جاوة " *Jawah colony*"²³⁴. وقبل ست سنوات من أداء الشيخ خالد فريضة الحج في عام ١٢٤١/١٨٢٦ فإنه كان على وعي بأهمية مكة في انتشار الطريقة في الأطراف الإسلامية. ولذلك، عندما كان الشيخ خالد هناك ينظم شؤون الطريقة في المدينة المقدسة، فإنه وضع ثقته بالشيخ عبد الله ليصبح

²³³ حول الشيخ مصطفى عصمت، انظر:

Huseyn Vassaf, *Safina-i Awliya*, vol. 2, *Hazirlayanlar*: 'Ali Yilmaz, Mehmet Akkus, Istanbul, 1999, p.133.

²³⁴ C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the later Part of the Nineteenth Century*, translated by J. H. Monahan, Leiden, London, 1931, pp.232,254;

(مكة في القسم الأخير من القرن التاسع عشر)

van Bruinessen "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia" in *Der Islam*, Band 67, Heft 1, 1990, pp.164-5.

(أصول وتطور الطريقة النقشبندية)

خليفته الرئيسي هناك، طالبا من المنتسبين الآخرين في الطريقة أن يتبعوه^{٢٣٥}. وبالإضافة لذلك فإن الشيخ خالد طلب من الشيخ عبد الله بان لا يقبل هدية من أي شخص ووعدته أن يرسل له ما يحتاجه في حياته اليومية سنويا من دمشق^{٢٣٦}. ومن جهته، فإن الشيخ عبد الله أدرك الأهمية الكامنة لموقعه خصوصا فيما يخص يتعلق الأمر بجالية جاوة. وكان أكثر خلفاءه أهمية داخل أوساط جالية جاوة، هو إسماعيل منيانفكابوي من مدينة شرق سومطرة (وكان يعرف في مكة باسم إسماعيل الجاوي) الذي ظل في مكة خلال الربع الثاني من القرن، يدرس العلوم الإسلامية ويمارس طقوس الفرع الخالدي^{٢٣٧}. وبعد عودته من هناك في بداية الخمسينيات من القرن التاسع عشر فإنه نجح في نشر الخالدية في الأرخبيل^{٢٣٨}. هناك خليفة آخر من خط مكي هو الشيخ سليمان الزهدي، وهو أيضا من الأرخبيل. وكان سليمان أفندي قد أنشأ زاوية خالدية على جبل أبو قبيس في مكة التي كان يؤمها على ما يبدو

235 سليمان الزهدي، ص ٢٠.

236 م. مراد القزاني المنزلي، النفائس السانحة في ذيل الرشحات، على هامش رشحات

عين الحياة، ١٣٠٧، ص ١٧٨-١٨٩.

237 سليمان الزهدي، ص ٢٠؛

van Bruinessen, "The Origins and Development of the Naqshbandi Order in Indonesia", Der Islam, Band 67, Heft, 1, 1990, p. 161; Werner Kraus "Some Notes on the Introduction of the Naqshbandiya-Khâlidiya into Indonesia", pp. 691-706, in M. Gaborieau et al. Naqshbandis, pp. 693...

238 van Bruinessen, نفس المصدر, pp. 161...

العديد من الجاويين. وهكذا فإن مساهمته في نشر الخالدية وتعاليمها في أرخبيل الهند الشرقية في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر لم تكن، ربما، أقل أهمية من مساهمة منيانغكابوي قبل حيل²³⁹. وبكلمات أخرى فإن مساهمة الشيخ عبد الله المكي من أجل نشر الخالدية خارج الأراضي العثمانية كانت مساهمة رائعة حقاً.

هناك خليفة آخر من أوائل خلفاء خالد هو اسماعيل الاناراني. وبعد اختياره كخليفة فإنه لم يرسل مثل الآخرين لنشر الدعوة في مكان محدد، وإنما ظل بجانب الشيخ وأصبح ثقته ومقرباً منه. ويقول خاني "إنه خدم الشيخ على مدى خمسة عشر عاماً"²⁴⁰. لقد اعتاد خالد أن يمنح مريده مهمة الإرشاد لمريده قبل أن ينهي معه المراحل النهائية. وبسبب ذلك فإن سلطة الاناراني في أوساط خلفاء خالد كانت تحظى بقبول واسع. وعندما كان على سرير موته اختاره خالد ليخلفه من بعده على رأس الطريقة، ولكن الاناراني توفي بمرض الطاعون بعد سبعة عشر يوماً من وفاة أستاذه²⁴¹. وعقب وفاته فإن لم يحض خليفة آخر مثله باحترام الخلفاء الآخرين وباعترافهم له كرئيس للفرع.

هذه مجرد لمحة خاطفة على انتشار الخالدية وبعض خلفاء خالد الأولين. وكان من الواضح أن خالد كان يمتاز بموهبة في اختياره لخلفاء

239 van Bruinessen, نفس المصدر, pp. 164...; Snouck Hurgronje, Mekka, pp. 205-206.

240 الحديقة الوردية، ص ٢٥٠.

241 نفس المصدر، ص ٢٦٠-٢٦١؛ اسماعيل الغزي، حصول الانس في انتقال حضرة

مولانا خالد إلى حضرة القدس، ص ٢٤٨-٢٤٩...

متمكنين ومتفانين. ولكن نجاحهم في نشر الطريقة ما كان يعتمد على تفانيهم فقط. ويقول عباس العزاوي مؤرخ العراق العثماني في مقالة له حول خلفاء خالد بأنه "من الطبيعي أن يتمتع خلفاء خالد بالورع والاستقامة. لقد كانوا فوق ذلك متعلمين وكانوا يلحون على (اتباعهم) أن يكتسبوا التعلم وإن يكونوا ورعين. فبهذا الأسلوب كانوا ينقذون الناس من شيوخ الطرق الأخرى الجهلة"²⁴². وبكلمات أخرى فإن انتشار الطريقة الخالدية كان بسبب أنها طريقة إصلاحية، فوق كل شيء آخر. وبسبب ذلك فإن وفاة خالد المبكرة لم تصبح عائقاً أمام خلفاءه من نشر طريقته وجعلها الطريقة البارزة في الأراضي العثمانية وفي بلدان أخرى مسلمة تقع على الأطراف في آسيا.

٩. تراجع وتجديد

بالرغم من النجاح الذي حظيت به الخالدية فإنها عانت من طعنات في الظهر في بعض المدن العثمانية، وأول هذه المدن هي مدينة السليمانية التي تعتبر مهد الخالدية. فبعد أن غادر خالد مدينة السليمانية عام ١٨٢٠ نهائياً، فإنه احتفظ بالزاوية لأخيه الأصغر محمد والذي يدعى باسم صاحب. لكن محمد صاحب لم يكن متعلماً ولا قادراً مثل أخيه الأكبر وكان يفتقد للسلطة المعنوية التي كان يتمتع بها خالد. ولهذا فإن معروف النودهي، شيخ الطريقة القادرية المنافس، استطاع أن يسود أخيراً. فقد

²⁴² العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ١٨٢؛ العزاوي، عشائر العراق، ج ٢، ص ٣٢٠.

تمكن من الاحتفاظ بالقيادة الدينية في المدينة وأن يخلفها لأسلافه من بعده. أما بالنسبة لأحمد صاحب فإنه على ما يبدو وجد صعوبة لمحافظة على حضوره في المدينة وبعد فترة قصيرة غادر إلى دمشق وثبت نفسه هناك، كما سنرى.

ثانياً، تعرض الفرع في بغداد، حيث ترك خالد وراءه عدة خلفاء متفانين للطريقة، إلى ضربة حاسمة خصوصاً في عام ١٨٣١. ففي صيف ذاك العام مات بالطاعون ثلاثة من مريديه البارزين هناك، بالإضافة إلى العديد من الأتباع^{٢٤٣}. والخليفة الوحيد الذي ظل على قيد الحياة هو عبد الغفور المشاهدي الذي ما كان يحظى بتقييم عال، حتى من قبل خالد نفسه^{٢٤٤}. وهكذا فإن الخالدية عانت من تقهقر في بغداد. بالإضافة لذلك فإن الحاكم العام علي رضا باشا الذي خلف داوود باشا، كان ذي تعليم بكتاشي وما كان يكن تعاطفاً مع الخالدية. ونتيجة لذلك فإن حكمه الذي امتد أحد عشر عاماً في بغداد ساهم في تقهقر الخالدية هناك^{٢٤٥}. وعلى أي حال فإن الحاكم العام الذي جاء بعد داوود باشا، كرجي نجيب باشا (١٨٤٢-١٨٤٩) الذي كان شخصياً من أتباع الخالدية في اسطنبول منذ أوائل العشرينات من القرن التاسع عشر، حاول إعادة نشاط الزاوية في بغداد،

²⁴³ المجد الثالث، ص ٥٦.

²⁴⁴ بغية الواحد، ص ٢٤٨.

²⁴⁵ حول حكم علي باشا في بغداد انظر: العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ج ٧،

ص ١٠ ٦٢.

ولكن دون نجاح كبير²⁴⁶. وبكلمات أخرى فإن الخالدية في بغداد فقدت كثيرا من عنفوانها بعد عام ١٨٣١.

ثالثا، في دمشق. لقد قلنا إن دمشق لم تكن بحد ذاتها هدفا للشيخ خالد. وفي الواقع فإن خالد لم يعين أي خليفة من المدينة نفسها، بالرغم من أنه كان لديه عددا من المرشحين الذين استطاع خالد بواسطتهم أن يترك أثرا محددا هناك²⁴⁷. والخليفة المحلي الذي تركه خالد وراءه في دمشق وهو محمد الخاني، كان قد جاء من قرية قرب مدينة حماة تدعى خان شيخان، ومنها اشتق لقبه العائلي. وبما أن الأمر هكذا فإن خاني كان يعتبر غريبا على مدينة دمشق، وما كانت له جذور محلية فيها ولا شبكة علاقات. ولهذا، فإن تأثيره في المدينة كان هامشيا، وكل الخلفاء الذين دربهم أو أدخلهم الطريقة خلال فترة نشطة امتدت تقريبا لأربعة عقود، كانوا قد جاءوا من خارج دمشق ما خلا ولديه الاثنين المقيمين في الصالحية وهي الحي الكردي في المدينة²⁴⁸.

إن خاني لم يكن الشيخ الخالدي الوحيد في دمشق. ففي عام ١٢٤٧/١٨٣١. ١٨٣٢ حاول أخذ خالد، محمد، أن يستقر في دمشق ولكنه، لعدة أسباب، غادر إلى مكة حيث ظل هناك أكثر من سبع سنوات ولم يعد إلى دمشق إلا في أوائل الأربعينيات من القرن التاسع عشر²⁴⁹. وبعد ذلك بمدة وجيزة، أي في عام ١٢٥٩/١٨٤٣ تم اختياره من قبل الحكومة شيخا للتكية

²⁴⁶ حول نجيب باشا والخالدية في بغداد انظر مقالنا المشار إليه.

²⁴⁷ Weismann, p. 81.

²⁴⁸ نفس المصدر، ص ٨٢...

²⁴⁹ الحديقة الندية، ص ٧٣.

السليمانية، وهي محفل صوفي بناه في دمشق السلطان سليمان العظيم في القرن السابع عشر. وبهذه الطريقة تم تأسيس مركز آخر للخالدية تحول سريعا إلى منافس للشيخ محمد الخاني²⁵⁰. ثالثا، تم تشييد مزار فوق قبر خالد في حي الصالحية وكذلك شيدت زاوية، بأمر من السلطان عبد المجيد وتم تخصيص أوقاف لغرض صيانتها، وربما حدث ذلك نتيجة جهود كرجي باشا الذي خدم كحاكم عام في دمشق للسنة ١٨٤١-١٨٤٢ ولجهود محمد الفارقي.

وبالرغم من هذا الحضور الهائل للخالدية في دمشق فإن موت خالد المبكر حرم الطريقة من رأسها الأكثر إلهاما وجاذبية، وجعلها تحتل موقعا هامشيا داخل المشهد الديني في المدينة. وقد ظلت الطريقة على هذه الحال حتى وصول الشيخ عيسى الكردي من جنوب شرق الأناضول في نهاية الثمانينيات من القرن التاسع عشر ونجح في إنعاش حظوظ الخالدية في دمشق خلال العقود التالية²⁵¹.

أما في اسطنبول فقد تعرضت الخالدية إلى فترات من المد والجزر. فمنذ البدء، كان الشك يراود السلطان محمد. ويبدو أن هناك مسألتين كانتا تثيران إزعاجه في البداية. الأولى هي إغلاق أبواب المسجد خلال حلقات الذكر وخلال صلاة خاتم الخواجكان، ومنع الغرباء من الدخول والذي اعتبر بمثابة بدعة في الفرع الخالدي. وثانيا، كان مبعوثو خالد

250 Weismann, pp. 93...

251 حول الشيخ عيسى الكردي انظر م. مفتي الحافظ ونزار أباضة، تاريخ علماء دمشق في القرن الرابع عشر الهجري، جزءان، دمشق، ١٩٨٦/١٤٠٦، ج. ١، ص ٢٨٤-٢٩٠؛ Weismann, pp. 57, 110.

متحمسين أكثر من المعتاد وهم يدعون لإدخال المريدين الجدد مما أثار سخط شيوخ الطرق الأخرى الذين كانوا يلجأون أحيانا إلى القوة لتفريق تجمعاتهم وحتى إجبارهم على مغادرة المدينة^{٢٥٢}. ففي أوائل العشرينات من القرن التاسع عشر تم إبعاد العديد من خلفاء الخالدية من المدينة، لكنهم كانوا يعودون إليها مرة ثانية. وأخيرا، يضيف سليمان فائق، فإن السلطان نفسه لجأ إلى تغيير ملابسه وذهب متنكرا إلى مكان تجمع للخالدين ليطلع بنفسه على مجريات الأمور. وكان داوود باشا حاكم بغداد قد سؤل عن الشيخ خالد ولكنه أجاب بأن الشيخ يدعو، ببساطة، إلى إحياء السنة^{٢٥٣}. ومن ناحية أخرى، فإن خاني قد زعم بأن عميلين سريين أرسلوا إلى دمشق ليتأكدوا من بعض التهم وليكتبوا تقريرا حول خالد^{٢٥٤}. وعلى أي حال، فإن إصرار مبعوثي خالد، من جهة، والظروف السياسية المشار إليها، من جهة ثانية، عملت كلها لصالح الفرع، كما مر بنا.

ولكن، ما من حاكم أوتوقراطي مثل السلطان أحمد كان ليتساهل مع حركة تدعو إلى سيادة الشريعة داخل الدولة، ليس لأنه ضد الشريعة ولكن لأنه غير مستعد أن تكون إرادته مقيدة بأي قانون. بالإضافة لذلك، فإنه في دولة ذات أبعاد متعددة كالإمبراطورية العثمانية، فإن انتشار حركة كهذه تدعو إلى تضامن إسلامي عام، فإنه سيكون سببا في خلق

252 سلمان فائق، مجموعة، fol 4b.

253 العزاوي، "خلفاء مولانا خالد"، ص ٧٢٠.

254 الحدائق الوردية، ص ٢٣٣.

"شعور بالاغتراب لدى الجاليات غير المسلمة"^{٢٥٥}. وعلى هذه الخلفية فإن بإمكاننا أن نفهم، ربما، تصريح السلطان محمد أثناء جولة قام بها داخل المقاطعات الأوروبية في عام ١٨٣٧ حيث قال "من الآن فصاعدا، فأنا أميز المسلم فقط داخل مسجده، والمسيحي فقط داخل كنيسته، واليهودي فقط داخل معبده" وهو تصريح وصفه أوبسيني بأنه "من الأفعال القوية الداعية إلى التحرر والتسامح"^{٢٥٦}.

وعلى أي حال، فإنه بسبب هذه الاعتبارات وأخرى غيرها قرر السلطان محمد في عام ١٨٢٨ أبعاد شيوخ الخالدية ومعهم بعض مريدي الطريقة من اسطنبول. ومن أبرز المريدين الذين أبعادوا كان الشاعر المشهور كججي-زادة ملا وعمر راسم أفندي حيث تم نفي الاثنين إلى سيفاس في شرق الأناضول^{٢٥٧}. فضلا عن ذلك، فإن السلطان آنذاك اصدر فرمانا إلى الحاكم العام في دمشق طالبا منه أن يقوم بترحيل الشيخ عبد الله الهواري، قائممقام الشيخ خالد وجميع الغرباء الآخرين (أي غير الدمشقيين) الذين ينتمون للطريقة، من دمشق إلى بغداد والسليمانية. وكان الحاكم العام في بغداد، أيضا، وصلته تعليمات بأن لا يسمح لهؤلاء بالعودة إلى دمشق وإن لا يسمح بإرسال أي خليفة إلى اسطنبول، أو إلى أي مكان آخر^{٢٥٨}. وقد اتخذ

²⁵⁵ Abdolonyme Ubicini, *Letters on Turkey*, 2 vols., London, 1856, vol. 2, p. 112.

²⁵⁶ نفس المصدر.

²⁵⁷ انظر الهامش ١٢٥.

²⁵⁸ حول هذا فرمان انظر : العزاوي، "مولانا خالد"، ص ٧٢١؛ Mühimme Defferi, no. 243.fols.41-42.

السلطان تلك الإجراءات بالرغم من موقف الخالدية إزاء السلطنة والذي اشرنا إليه سابقا. إن الصراع المير مع محمد علي الذي نشب بعد ثلاث سنوات من اتخاذ تلك الإجراءات، اجبر السلطان على إيجاد تفاهم مع الخالدية وان يتسامح معها، هي التي أصبح لها وقتذاك حضورا قويا في أناضول الوسطى والشرقية. بالإضافة لذلك فإن السلطان عين مكي زادة مصطفى عاصم افندي (١٨٢٢) لمنصب شيخ الإسلام والذي يعتبر، كما قلنا سابقا، من مريدي الخالدية. وقد ظل مصطفى عاصم في هذا المنصب لأربعة عشر سنة قادمة حتى وفاته في عام ١٨٤٦، رغم حقيقة أنه غير معروف بتمرسه عاليا بالعلوم الدينية²⁵⁹. وكان الشخص الذي حل محله وهو عارف حكمت بي الذي يشاركه نفس وجهة النظر، رغم عدم توفر دليل بأنه كان منتما للطريقة. إن هذه الإشارات وأخرى غيرها تجعلنا نؤمن بأنه في بداية مرحلة التنظيم فإن النقشبندية- المجددية وفروعها كان لها حضورا بارزا عبر عن نفسه في عدد التكايا التي كانت تشغلها الطريقة. ورغم وصولها المتأخر لمدينة اسطنبول فإن عدد تكايا النقشبندية-المجددية فاق عدد أي طريقة أخرى²⁶⁰.

²⁵⁹ Ilmiyya Salmamesi, p. 580.

²⁶⁰ انظر إلى الدراسة الثامنة من كتابي:

Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century, Istanbul, 2001.

خاتمة

لقد كانت الخالدية أهم حركة دينية داخل الإمبراطورية العثمانية خلال القرن التاسع عشر، فقد خلفت وراءها تأثيرا لم ينقطع، على الدولة وعلى المجتمع سواء بسواء. ويجب أن نفهم ظهورها وانتشارها السريع باعتباره رد فعل ضد الشعور العام بضعف الدولة وتفسخ المجتمع الإسلامي. ومما زاد في تعميق هذا الشعور هو تلك الأحداث التي شهدتها اسطنبول في عام ١٨٠٧ و١٨٠٨ ومنها: تنامي دور الحكام المحليين (أمراء، باشاوات، أعيان، والإقطاعيين) والذين كان ينظر إليهم باعتبارهم سبب لضعف السلطنة، وتزامن ذلك مع اندلاع الثورة اليونانية التي كانت مؤشرا لصعود الجاليات غير المسلمة ماديا وثقافيا.

لقد دعت الخالدية، عن طريق ربطها الصوفية بالتعلم، إلى التمسك بقواعد الشريعة، وتصحيح الاعتقاد وإتباع السنة. وقد تحولت هذه الدعوة إلى دعوة لنهوض ديني اعتبر كشرط أساسي لنهوض جماعة المسلمين. ومن أجل ضمان هذا النهوض كان يتم التأكيد على دور السلطان باعتباره قائد الأمة و"خليفة أعلى"، ودعوة المسلمين للوقوف وراءه والصلاة لنصرته على أعداءه. وربما يفسر هذا لماذا تقبلت قطاعات واسعة من النخب في اسطنبول الخالدية بسهولة.

إن السلاطين العثمانيين، وبالضد ربما من الحكام المحليين، عرفوا تقليديا بحمايتهم للطرق الصوفية ومساعدتها. وكان للعديد من السلاطين، بدءا من عثمان مؤسس الدولة، شيخ صوفي مقرب منه. لقد انتشرت التكايا الصوفية في اسطنبول واستخدمت كمراكز اجتماعية.

دينية وكذلك مراكز ثقافية. ورغم ذلك فإن محمد الثاني ما كان يبدو أنه يثق بالخالدية وحاول، كما مر بنا سابقا، أن يبعدهم من اسطنبول في عام ١٨٢٨. ولكن بسبب نزاعه مع محمد علي حاكم مصر فإنه كان مجبرا، ربما إرادة منه، على الوصول إلى تسوية معهم. ومن بعده وحتى صعود علي وهّوّد في الخمسينيات من القرن التاسع عشر فإن النقشبندية- المجددية وفروعها، وبضمنها الخالدية، أصبحت الطريقة المفضلة أكثر من غيرها في المدينة، في أوساط كبار العلماء والموظفين الحكوميين، وبدأت تشغل أكبر عدد من التكايا، أكثر من أي طريقة أخرى. وفي المحافظات، خصوصا في الأناضول والمناطق الكردية فقد أصبحت الخالدية، بعد جيل واحد من وفاة خالد، الطريقة المسيطرة بدون منافس.

ترجمها عن الانكليزية:

الدكتور حسين كركوش

الخلوة الأربعينية

(الخلوة) طريقة ادخلت في الخالدية من قبل الشيخ خالد. كان التمرين الصوفي فيما مضى على طريقة (الصحبة). ولكن وظروف مر بها الشيخ خالد، كتغير مقر إقامته عدة مرات أو للبحث عن مصادر كافية (للزاوية) ولاتباعه المتعدين فإنه ادخل الخلوة الأربعينية الى طريقة وبهذا نجح في تدريب خلفائه أكثر من أي شيخ نقشبندي آخر قبله. فنشر خلفاؤه طريقته بعيداً وبشكل واسع. وللمحافظة على وحدة الطريقة وإخلاص الخلفاء فرض طريقة الرابطة عليهم وأجبرهم أيضاً أن يطلبوا من مريديهم ممارسة الرابطة معه هو وبشكل مباشر وليس عن طريقهم. لهذا حافظ على وحدة طريقته الى آخر أيام حياته.

في الطريقة النقشبندية الطريق الذي ينبغي على المريد أن يسلكه هو طريق الصحبة، بمعنى مصاحبة الشيخ الكامل ومجالسته، الذي هو بدوره يقوم بتربية المريد وترقيته وإرشاده للوصول الى معرفة الله^{٢٦١}. أما الآداب (والتي تعني الأخلاق والعبادات) فإنها تبحث في وظائف المريد وواجباته تجاه شيخه. ومن بينها ترك الأنانية والتجرد والإنحياز التام له. بحيث

261 ينظر : تاج الدين زكريا العثماني، رسالة في بيان آداب الشيخة و المريدين، كذلك الحديقة الندية ص ٨٦ ٨٧، البهجة السنية ص ٤١ و ذيل الرشحات ص ٧٨.

بطبيع طاعة تامة و يخدمه كيفما يريد هو. كما عليه ان لا يتصل
 بشيخ آخر سواه. ويعد شيخه وحده باباً للدخول في عالم الحقيقة^{٢٦٢}.
 وإذا اقتنع الشيخ بجدية المريد واستعداده واشتياقه يبدأ بتربيته
 الروحية والمعنوية، والمدة التي تستغرقها هذه التربية من اللحظة التي
 يطلب فيها المريد من شيخه المدد والإرشاد وينسب نفسه اليه، الى اللحظة
 التي تكتمل فيها الدورة التربوية، تختلف من شيخ لآخر، فعلى سبيل
 المثال نجد أن الشيخ احمد السرهندي أتمها في شهرين^{٢٦٣} بينما أتمها الشيخ
 خالد في غضون سنة واحدة، حينما قضاهما في زاوية بدلي، وعادة ما
 تستغرق أكثر من هذه الفترة وقد تصل الى عدة سنوات، لكنها عادة تأخذ
 أكثر من ذلك^{٢٦٤}. يعد الشيخ خالد شأنه كغيره من مشايخ النقشبندية أن
 الصعبة هي الخطوة الأولى في طريق الهداية الى معرفة الله^{٢٦٥}. لكن لا يبدو
 لنا واضحاً أنه بنفسه قد سحنت له الفرصة والظروف المناسبة ليقوم
 بتجربة هذه الطريقة أسوة بغيره من النقشبنديين. مع انه لم يغفل قط

262 انظر : الحقيقة الندية ص ٨٢، ٨٥، ذيل الرشحات ص ١٩٨، الرسالة القاجية رقم ١١
 البهجة السنية ص ٢٦، وكذلك ج. س. تريمينغهام، الطرق الصوفية في الإسلام (
 اوغسפורد ١٩٧١) ص ٢١٣، ٢١٥.

263 ذيل الرشحات ص ٢٥، البهجة السنية ص ٧٧.

264 عن الشيخ خالد انظر ملاحظة ١ ص ٢٧ و للوقت الذي قضاه خواجه بهاء الدين
 في الصعبة، انظر: ترجمة المنزلاوي للمكتوبات (عين الحياة) ص ٥٠، البهجة السنية
 ص ٧٧، الشيخ غلام علي قاضي ١٥ عاماً بصحبة شيخه، ذيل الرشحات، انظر : كذلك
 ص ٧٢ ص ١٥٦.

265 الحقيقة الندية ص ٨٦، ٨٧. البهجة السنية ص ٤١-٥٢.

هذه الخطوة، إذ أنه كان في أغلب أوقاته يولي أهمية أكثر بالإعداد الروحي المركز وبالصحة المستمرة للمريد مع شيخه. ولهذا كان كلما أتاه مريد وطلب منه أن يرشده، كان يتعهد به إلى أحد خلفائه ليبدأ بتربيته^{٢٦٦}. وبعد هذه الفترة الوجيزة تبدأ دورة روحية مباشرة وجديدة أمدتها أربعون يوماً بإشراف الشيخ خالد أو أحد خلفائه. فإذا لم تكن النتيجة مرضية فإن هذه العملية تستأنف من جديد. هذا الأسلوب في الإرشاد السريع والذي يعرف في أدبيات الشيخ خالد بالرياضة الأربعينية، ينطبق على المنزلاوية، الطريقة المتكررة للمجددية^{٢٦٧} والتي لم تطبق عند النقشبندية إلا مرة أو مرتين^{٢٦٨}، وعلى العكس من ذلك فقد منعها عبد الخالق الفجدواني بقوله: أغلقوا باب الخلوة وافتحوا باب الصحة^{٢٦٩}.

266 مثلاً انظر: المجد الثالث ص ٥٥٥٠ و ٦٣. الحقائق الوردية ص ٢٤٤، ٢٦٠، ٢٦٢ و

٢٨١.

267 تعريف وفائدة الخلوة بواسطة الشيخ خالد، انظر المنزلاوي، ذيل الرشحات ص

٢٠١، الحقائق الوردية ص ٢٦٢، ٢٦٤، ٢٨١.

268 محمد زاهد الكوثري، ارغام المريد (اسطنبول، ١٣٢٨ هـ) ص ٣٨٢ ووافق القاضي

محمد السمرقندي خليفة خواجه احرار. وعلى أي حال فإن المنزلاوي يؤكد في ذيل الرشحات أن الباقي بالله حين بدأ البحث عن مبادئ الطريقة لدى الشيخ الخواجكي الأمكنكي، أن الشيخ قد هبه درجة عالية من الاستعداد و.. وقد جلس معه في الخلوة ٣ أيام متتالية. ص ١١. أما المريد الشهير للباقي بالله تاج الدين العثماني فيبدو هو أيضاً قد طبق طرائق الخلوة، انظر رسالته (رقم ١٤، ص ٢٨ فوق) الورقة ١٧.

269 رشحات عين الحياة ص ١٩٠، ماذا يعني الفجدواني بقوله: ينبغي للمريد ألا يفصل نفسه من الشراكة مع الشيخ. أنه يحاول أن يعطي تعريفاً لمبدأ (الخلوة في

اما السرهندي فقد رفضها بصراحة، وأعلن في رسالة الى الخواجة قاسم ان مشايخ النقشبندية تركوا الأربعينات لأنها لم توجد في بدايات الإسلام. واختاروا الصعبة لأنها سنة^{٢٧٠}. ويروى عن خواجة بهاء الدين نقشبند مؤسس السلسلة النقشبندية أنه قال : انني لم أتلُق الطريقة من الكتب وانما عن طريق الخدمة^{٢٧١} خدمة الشيخ الكامل بعد صعبة طويلة وشاقة. ومع هذه السنن لهؤلاء المشايخ نجد الشيخ خالد يؤكد لخلفائه واتباعه على هذه المجاهدة (الخلوة) دون اي خلاف او اعتراض^{٢٧٢}. وهكذا يبدو ان الخلوة الأربعينية قد اصبحت عملية اساسية في الطريقة الخالدية. والسؤال هنا لماذا اختار الشيخ خالد هذا الأسلوب ؟ ليس ثمة ايضاح بهذا الصدد في ادبيات الخالدية. حتى المنزلاوي الذي يحيل الإجابة على هذا السؤال الى ذيل كتاب الرشحات لم يوضح شيئا سوى القول بأن الشيخ خالد بدا له^{٢٧٣} أن طريق الصعبة طريق بطيء وبحاجة الى فترة طويلة، وكما اشرنا سابقا قد تستغرق عدة سنوات، حتى يقطع المريد

الأنجمن) بمعنى العزلة ضمن الجمع. وبأي تضمين كان فإن الأستاذ يرفض الخلوة إجمالاً.

270 احمد السرهندي، المكتوبات، الترجمة الى العربية من قبل محمد مراد المنزلاوي، ٢ مجلدات (مكة ١٣٠٧) / ١ ص ١٤٨ المكتوب ١٦٨ و مج ٢ المكتوب ٦٩ ص ٧٨٦ وانظر ايضاً ذيل الرشحات ص ٢٠١.

271 الحدائق الوردية ص ١٦٠ و رشحات عين الحياة ص ١٧٥.

272 فمثلاً يفرض خلفاء الخالدية على مريديهم الدخول في الخلوة، انظر الحدائق

الوردية ص ٢٧٢، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٩، ٢٨١، ذيل الرشحات ص ١٨٤.

273 المصدر السابق ص ٢٠١، وعبارته هذه : لأمر بدا له.

مراحل التربية الروحية وينال النسبة، وهذا امر ليس بمقدور كل شخص أن يفعله سوى النخبة. وهم جماعة قليلة تتحمل وتعتقد العزم على بلوغ هذه الحالة في هذه المدة القصيرة. إذن فإن الدعوة بهذه الطريقة لا تنتشر بالسرعة المطلوبة، ولا ينضم اليها سوى اعداد قليلة ومحصورة، وإذا كانت الصعبة مقبولة لدى المشايخ السابقين فإنها لم تعد كذلك عند الشيخ خالد. ومن جهة اخرى كانت ظروفه مختلفة، وكانت مواقف الولاة والحكام منه ومن حركته غير ودية، ولم يكن هو واثقاً ابداً من البقاء طويلاً في أي مكان^{٢٧٤}. فلم يكن بإمكانه أن يصحب معه مريديه في مكان لفترة طويلة. بالإضافة الى أن بقاء أتباعه بصحبته كان يكلفه كثيراً، إذ كان عليه أن يعيّلهم، الأمر الذي كان فوق طاقته، مثلما حصل أثناء إقامته في بغداد (١٨٢٠-١٨٢٣)، حيث كان صعباً عليه الإنفاق على زاويته هناك^{٢٧٥}. ومن جانب آخر كان الشيخ يحس بالحاح شديد من أتباعه للإسراع بنشر تعاليم النقشبندية الجديدة^{٢٧٦}. وهذا الانتشار يمكن فقط عن طريق مجموعة كبيرة من الخلفاء والأتباع^{٢٧٧}. وقد تم هذا الأمر حقيقة للشيخ خالد بواسطة الخلوة، حيث ربي افراداً كثيرين في مدة قصيرة نسبياً لا تتجاوز ١٦ عاماً، وهذا مكسب كبير وقياسي.

274 للمشكلات التي واجهها الشيخ خالد انظر مقال الحوراني (رقم ١ ص ٢٧ فوق) و البحث الأول ص ١١٧.

275 المجد الثالث ص ٣٩.

276 لمعرفة هذا الوجه من بعثة خالد انظر البحث الأول ص ١١٢٢.

277 لا توجد قائمة كاملة لخلفاء خالد الا في الحقائق الرديّة ص ٢٥٩-٢٦١ و المجد الثالث ص ١١٥٠ القائمة التقريبية المتراكمة.

مسألة الرابطة : الصحية والرابطة

ومن تعاليم النقشبندية ومواضيعها التي توصل الى معرفة الله (الرابطة)، وهي صلة او عقد بين المريد والشيخ، فمنذ بداية النقشبندية نعلم أن الرابطة استخدمت من قبل الشيخ حسن العطار الذي كان ابن بنت خواجه بهاء الدين نقشبند^{٢٧٨}، الذي كان يعلم اتباعه كيفية الإتصال بصورته وشكله. فكان يحدثهم عن الرابطة ويؤكد لهم أنها نوع من اللاوعي في هذا العالم.

وهذه المرتبة تسمى في التصوف بالعدم او الغيبة (اللاوجود واللاوعي)، وللوصول الى هذه الحالة يقوم المريد باستحضار صورة الشيخ في خياله وتصوره، ثم ينقلها الى قلبه ثم يستسلم للإرادة، وكلما غلبته هذه الحالة كان المريد أكثر إعراضاً عن الدنيا وأكثر فقداناً للشعور بها^{٢٧٩}. وبالرغم من العطار يبدو أن ثمة شكوكاً بشأن الرابطة، فلا يظهر أنها لقيت قبولا واسعا او انها طبقت بين أتباع النقشبندية، وأكثر من ذلك يبدو أن الرابطة لم تشكل عملا الزاميا، وانما عمل استحيائي. فخواجه عبد الله الأحرار^{٢٨٠} وهو جيل مابعد العطار يشهد بقوله : حين أتيت لأخذ الإجازة

278 وقد كان ابن علاء الدين الفجدواني خليفة بهاء الدين و صهره. انظر رشحات عين الحياة ص ٢٢٠ و ص ٢٢٥.

279 الرشحات ص ٧٦ و ٧٩، الحدائق الوردية ص ١٤٨.

280 عبيد الله الأحرار (توفي ١٤٩٠) اصله من قرية قرب طاشقند وهو ابرز شيخ نقشبندی بعد خواجه نقشبند في القرن الخامس عشر، انظر بشأنه : الرشحات ص ٢٧٠ ١٥٩.

من شيخي يعقوب الجرخي، سأل الشيخ العطار عن معنى الوصول الروحي الشامل للرابطة وأكد عليه : لا تخف من تلقين الرابطة ولا تتعجب منها، وعلمها الراغبين^{٢٨١}. وعلى كل حال فنحن لسنا واثقين من أن (الأحرار) كان حريصا على تعليم الرابطة في البدء مثل العطار أو أنه فسرها بمثل ما فسرها به هو. ويبدو لنا أنه عند الرابطة كصلة للحب أو بالأحرى (نسبة خبيثة) بين المريد والشيخ، والشيخ هو الواسطة الشريفة بين العابد وربّه^{٢٨٢}. إن الأحرار يجرر الرابطة بتفسير الآية القرآنية (كونوا مع الصادقين) بمعنى ابقوا في شراكة مع الصادقين أو المؤمنين. أي بمعنى شخص الشيخ، على سبيل المثال أن تكون صاحباً ومصاحباً للشيخ عن طريق (الصحة). وأن تكون معه معنوياً وروحياً عن طريق الرابطة، حتى ترتبط به بالقلب. وهكذا يتنور المريد بأخلاق الشيخ وأوصافه. وعن طريق الرابطة يكون مصاحباً له سواء كان الشيخ حاضراً أو غائباً^{٢٨٣}. بعبارة أخرى تشكل الصحة والرابطة لدى (الأحرار) قاعدة واحدة أو مبدأ واحداً. أي الرابطة شكل من أشكال الصحة. وأحمد السرهندي أسوة بالأحرار يعتبرها (رابطة المحبة) مع شيخ كامل، وهذا الشيخ يمثل قدوة ونموذجاً لـ (المقتدى به)^{٢٨٤}. فإذا تمت الرابطة للمريد دون تكلف أو سبب خارجي فإنها تعني أن هذه الصلة قد بلغت الكمال

281 المصدر السابق ص ١٨٤.

282 المصدر السابق ص ١٨٧-١٨٨.

283 المصدر السابق ص ١٨٤ ١٨٥، الحقائق الوردية ص ١٦١، القرآن السورة ٩ الآية ١٢٠.

284 المكتوبات مج ١ ص ٢٥٢ المكتوب ٢٦٠، وايضا مج ١ ص ٢٤٩.

وانه مستعد للتربية الروحية^{٢٨٥}، وليس معلوما لحد الآن ما إذا كان الأحرار والسرهندي قد طلبا من أتباعهم ومريديهم أن يتصلوا بهما عن طريق الرابطة فيحضروا صورتها وشكلهما للوصول الى حالة روحانية والى مرتبة العدم اي مرتبة اللاوعي والفناء. بل على العكس من ذلك يعطي كتابا (الرشحات) و(المكتوبات) اولوية للصحة، وهي المصاحبة المباشرة للشخص مع الشيخ والتي تستغرق عدة سنوات غالبا. فنحن نجد السرهندي مثلا يكتب لأحد أتباعه بهذا الصدد فيقول : إن أويس القرني لم يصل قط الى مرتبة اصغر صحابي من صحابة الرسول، إذ لاشيء يساوي الصحة^{٢٨٦}. ومع هذا التأكيد على السنة إذن لا عجب ان يكون السرهندي واصلا لهذه المرتبة. لكن بعض مشايخ النقشبندية لا يوافقون السرهندي ولهم رأي آخر. فمن معاصريه في الهند ثمة الشيخ تاج الدين زكريا العثماني^{٢٨٧} وهو مثله تلميذ الخواجة الباقي بالله، يعطي الأولوية للرابطة في تعليم الطريقة. فهو يرى أن على المريد أن يحافظ على صورة الشيخ وشكله في تصويره وخياله. حتى يكسب صفات الشيخ وأخلاقه. فإذا أحس بأن المريد لا يترقى ولايمضي قدما فعلى المريد أن يسعى لنقل

285 المصدر السابق مج ١ ص ١٦٠ مكتوب ١٨٧.

286 المصدر السابق مج ١ ص ٢٠٠ ٢٠١، مكتوب ٢٢٢، (التأكيد على المعدن)، ايضا المكتوب ٦٦ في مج ١ ص ٧٨ الذي يقول فيه : إن وحشي قاتل حمزة عم النبي افضل من أويس القرني لأن له مرتبة صحة النبي. و ايضا مج ١ مكتوب ٥٨ ص ٨٠.

287 ينظر بشأنه : محمد المحيي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر مج ٤ (طبعة القاهرة ١٣٨٤ / ١٩٦٧) ج ١ ص ٧٠-٦٤، و كذلك ينظر الحديقة الوردية ص ١٧٨ و ذيل الرشحات ص ١٤.

صورة شيخه من الخيال الى القلب عن طريق كتفه الأيمن. ما يمكن تسميته بالثمالة الروحية (السكر) او فقدان الوعي (الغيبه)^{٢٨٨}. وهي مرتبة في الطريق الروحي للوصول الى معرفة الله.

بعبارة أخرى ثمة مفهومان للرابطة في الطريقة النقشبندية : الأول منهما مفهوم العطار والعثماني باعتبارها وظيفة روحية تساوي الذكر. والثاني : مفهوم السرهندي الذي يبقي الرابطة ضمن بنية الروابط الإجتماعية المشتركة بين شخصين هما المرشد والمريد. ويبدو ان الاحرار اقرب الى السرهندي منه الى العطار في هذا الموضوع.

الشيخ خالد والرابطة :

ورغم أن المجدي نفسه (أي الشيخ خالد) يبدو أقرب الى مفهوم العطار والعثماني بشأن الرابطة ويرجح هذا المفهوم على مفهوم السرهندي والأحرار، إلا أن للرابطة في المدرسة الخالدية وارشادها الروحي مكانة محورية كقاعدة أساسية متميزة لها تأثير كالذكر^{٢٨٩}. أما ابن سليمان البغدادي الذي كتب أول كتاب في الطريقة الخالدية _ وبمساعدة الشيخ خالد نفسه ظاهراً - فقد عرف الرابطة بقوله : هي تعلق القلب بمرشد كامل واصل الى مقام المشاهدة مشاهدة الله - وإبقاء هذه الصورة في الخيال

288 ينظر : الرسالة التاجية الورقة ١٧ و الورقة ١٢٧ ب.

289 ينظر : الحليقة الندية ص ٨٧ و البهجة السنية ص ٤٢.

حتى في غيابه^{٢٩٠}. وبمحافظة المريد على هذا ينال العناية التي ينالها من الذكر. وأضاف محمد الخاني خليفة الشيخ خالد والقريب منه جدا في دمشق : وذلك لأن الضياء في الشيخ مقدمة للضياء في الله^{٢٩١}. ثم يتطرق الخاني الى آلية الرابطة والدخول في حالة اللاوعي (الغيبة) والجذبة^{٢٩٢}.

وكان الشيخ خالد قد أمر أتباعه بمن فيهم الخلفاء والمريدون بأن يحضروا صورته وشكله (الرابطة). وفي هذا كان الشيخ على خط العطار والعثماني ومتفقا معهما. لكن السؤال هنا يكرر نفسه : لماذا يطلب الشيخ خالد من خلفائه ومريديه أن يتصلوا به وحده دون غيره من أساتذتهم المباشرين، حتى الذين لم يروه أبداً. لدى كثير من المسلمين الاتقياء يعد هذا الموضوع تبجيلاً للمرشد، الأمر الذي لا سابقة له عند النقشبندية في أغلب الظن. وفي الحقيقة ان جميع مشايخ النقشبندية متفقون على الرابطة بين المريد وشيخه او بينه وبين أستاذه المصاحب له المتصل به، لكن لماذا يصر الشيخ خالد على أن يتصل أتباعه به وحده ؟ كثير من خلفاء الشيخ خالد استقروا في مدن وممالك الدولة العثمانية، وعملوا وخدموا بحماس كبير في هذه الأماكن وأداروا المراسم بصورة جيدة وجمعوا حولهم مريدون كثيرين، وحين اراد بعضهم أن يربوهم ويربطوهم بأنفسهم اعترض عليهم الشيخ خالد، وكان هذا سببا للخلاف

290 ينظر : الحقيقة الندية ص ٨٧ و كذلك البهجة السنية ص ٤٢ وحول مساعدة الشيخ خالد في كتابة الرسالة انظر :المصدر السابق ص ٣ و رقم ٢ ص ١٣ من الدراسة الأولى.

291 ينظر : البهجة السنية ص ٤٢ ثم انظر : تريمغهام ص ٢١٣.

292 البهجة السنية ص ٤٣.

بينه وبينهم ومن هؤلاء عبد الوهاب السوسي الذي كان من اهل العمادية في كردستان ومن أوائل الذين انضموا اليه وكان اول خليفة له ارسله الى اسطنبول، حين نجح في مهمته يبدو أنه طلب من مريديه ان يرتبطوا به ويحضروا صورته هو، ورغم إنذار الشيخ خالد له لكنه استمر في عمله هذا، فطرده الشيخ من الطريقة ومني بعواقب وخيمة²⁹³. شخص آخر وقع في النزاع مع الشيخ خالد كان الشيخ اسماعيل الشرواني من خلفائه الأقدمين وهو من اهل شروان في جنوب القفقاز²⁹⁴، بعد أخذه للطريقة استقر في أماسيه في أواسط شرقي الأناضول، وبواسطته انتشرت الخالدية في داغستان والشيشان²⁹⁵. في بعض الحالات بدأ الشرواني بالدعوة لنفسه بأن يرتبط المریدون به دون إذن من الشيخ خالد، وحين علم الشيخ خالد بذلك بعث اليه برسالة شديدة، أنذره فيها وأمره بالكف عن هذه التعاليم وإلا فسيقطع عنه كل صلة. كما أعلمه بالإضافة الى هذا أن لا

293 الحديقة الندية ص ٦٨ رقم ١، الحدائق الوردية ص ٢٣٢ ، محمد ابن عابدين، سل الحسام الهندي لنصرة مولانا خالد النقشبندی، في مجموعة رسائل ابن عابدين مج ٢ (اسطنبول ١٣٢٥) ص ٢٨٤ ٣٢٥.

294 عن اسماعيل الشرواني انظر : اسعد صاحب، بغية الواجد في مكتوبات حضرة مولانا خالد (دمشق ١٣٢٤/١٩١٥-١٩١٦) وبعدها بغية الواجد ص ١٧٤ ١٧٥ يقول صاحب إنه ربي عدة خلفاء وبعثهم الى المجتمعات المسلمة في القفقاز و حوض الفولغا، ص ١٧٥.

295 الذين نظموا و قادوا حركة المريدین ضد الروس كانوا من أتباعه، انظر : المصدر السابق. جمال الدين الغازي الغموفي الداغستاني، الآداب الريدية في الطريقة النقشبندية (بتروفسك ١٩٠٥) ص ٨٠ وانا ممتن للدكتور م. غامر لهذا المصدر.

يولي أحداً الخلافة والنيابة الا اذا طلب هو منه صراحة^{٢٩٦}. وبعد هذه الرسالة عاد اليه، ومن ثم لم يتجراً أحد بعده أن يفعل مثل فعله اسماعيل. وهنا يبدو تناقض في موقف خالد من المسألة، فمن جهة كان يرشد خلفاءه ومريديه ويعينهم لنشر الطريقة ومن جانب آخر لم يكن يسمح لهم بالرابطة، وهذا يعني أن هؤلاء ليسوا بمشايع كاملين برأيه، فإذا كان وضع هؤلاء هكذا فكيف وثق بهم ورباهم وأرشدهم وأوكل اليهم تربية المريدين والمنسوبين في المناطق المختلفة بعيدين عن نفسه ؟ اضع الى ذلك أن مشايخ النقشبندية كما قلنا أوصوا بالرابطة مع الشيخ او مع المرشد الروحي. وهذا التصنيف ينطبق على الذين قام الشيخ خالد بتربيتهم دون سواهم. لكن خالد يصر على ارتباط أتباعه به وحده دون غيره، إذن يظهر أنه يعد نفسه هو الواسطة بين الخالدين والمرشدين والله. وليس واضحاً لماذا نال خالد هذه المكانة ؟ على أي حال يحكي لنا الشيخ محمد الخاني وهو خليفته السوري القريب جداً منه في دمشق في سني حياته الأخيرة. أن الشيخ خالد لم يتحدث يوماً عن خلفائه ومريديه بأنهم قد وصلوا الى الكمال، وكان إذا سأل أحد عنهم يجيب غاضباً : ليس لي مريد واحد وليس اسماعيل الأناراني سوى نصف مريد^{٢٩٧}. ويجب القول ان اسماعيل الأناراني هذا كان ساعده الأيمن لعدة سنوات وكان اول من خلفه في المشيخة بعد وفاته^{٢٩٨}. ينبغي أن نفهم من

²⁹⁶ انظر بغية الواحد ص ١٧٢.١٧٣ وايضاً الحديقة الندية ص ٧٩-٨٠ والبهجة السنية

ص ٤٤.٤٥.

²⁹⁷ المصدر السابق ص ٤٥.

²⁹⁸ المصدر السابق والحدائق الوردية ص ٢٦٠.٢٦١.

هذا أن الشيخ خالد كان يستصغر خلفاءه ومريديه أو كان لديه ما يبرر إنكاره لرابطتهم. وبعد وفاة خالد واضب كثير من أتباعه على هذه الصلة وارشاد الأتباع والمريدين للتواصل والإرتباط بالشيخ بشكله وصورته ويفعلوا كل شيء من أجله بالإضافة إلى الطاعة التامة.

مرة أخرى بالرجوع إلى محمد الخاني من الممكن رابطة روحانية شخص ميت لكن بشرط أن يكون الشخص صوفياً حاذقاً^{٢٩٩}. إذن من الممكن الإرتباط بروح الشيخ خالد. وإن النقشبندية لا يمكنهم إنكار ذلك. فقد تربى بهاء الدين النقشبند مؤسس الطريقة بسبب (روح) الفجدواني. على أي حال فإن السرهندي يقيد هذا الأمر بأن يكون الشيخ محل الرابطة (مراداً). أما المريد المبتدي فيتولى إرشاده المرشد الحي^{٣٠٠}.

اختلاف الرأي في الرابطة

ولما كانت مسألة الرابطة موضع جدل ونقاش بين خالد وعدد من خلفائه كذلك أثارت اعتراضات بين جمع من أتباعه في أكثر من مكان. فأحد الإعتراضات إذ أنه لم يصلنا من النبي أنه طلب من أصحابه أن يحضروا صورته وشكله^{٣٠١}، واعتراض آخر أثير بين أتباعه في اسطنبول بإنها بدعة في الطريقة... وليس لها أصل ولا أساس^{٣٠٢}.

²⁹⁹ البهجة السنية ص ٤٢.

³⁰⁰ المکتوب رقم ٢٨٦ في المجلد الأول ص ٣١٢ ف.

³⁰¹ على سبيل المثال لدى حسين الدوسري في الرحمة الهابطة اسم الذات و الرابطة ص ٢٢٠ وهذه الرسالة كتبت أولا في ١٣٣٧ / ١٨٢١، ونشرت في هامش الترجمة العربية

وكلا الإعتراضين كان في حياة خالد وفي مطلع مهمته، فحفزه طبعاً هو وأتباعه للخروج دفاعاً عن تعاليمه. واستمرت ادبيات خالد في النود عن الرابطة الى ان ظهرت بين حين وآخر باللغتين العربية والتركية العثمانية ما يثير الإعتراض والشك في هذا العمل^{٣٠٢}. في هذه الأدبيات نحي الإعتراض الأول جانباً وركزت الأجوبة على دفع الإعتراض الثاني، للتدليل على إظهار الرابطة كعملية مقبولة في الطريقة النقشبندية، كما هي مقبولة في سائر الطرق وفي العرف الصوفي بوجه عام. وكذلك تتفق مع الإسلام التقليدي المألوف.

و اول الأجوبة ظهر في رسالة قصيرة كتبها الشيخ بعنوان (رسالة في إثبات الرابطة)^{٣٠٤} وأرسلها الى اسطنبول، فاستعملت هذه الرسالة كنموذج للأدبيات المتبعة بهذا الصدد. في هذه الرسالة نحي خالد بنفسه عن دفع الإعتراض الأول، وترك الرجوع الى السرهندي وسائر المشايخ المجددية في

للمكتوبات للمنزلاوي مج ١ ص ٢٦٨-١٨٤. وحول الدوسري انظر : عباس العزاوي، خلفاء مولانا خالد، في مجلة المجمع العلمي الكردي المجلد ٢ (بغداد ١٩٧٤) ص ٢١٠ ف ، وانا ممنن للدكتور م. تشودكويتز في E.H.E.S.S في باريس لهذه المقالة عن العزاوي.

302 محدد في إجابة خالد، الرقم ٤.

303 على سبيل المثال يوسف يانياوي، رساله رابطته (اسطنبول ؟ بدون تاريخ)، ابراهيم فصيح الحيدري، تحفة العشاق في الرابطة (اسطنبول ١٣٩٣)، ارواسي زادة عبد الحكيم، رابطته شريفه (اسطنبول ١٣٤٢)، فوزي الحاج محمد، عين الحقيقة في الرابطة و الطريقة (اسطنبول د. ت) المصدران الخيران بالتركية العثمانية.

304 لها عدة طبعات، في هذه الورقة استقلت من النص المنشور في بغية الواحد ص ٧٩-٧٢. و كذلك المنشور في الحدائق الوردية ص ٢٩٥-٢٩٧، وايضاً الترجمة المقتضبة في المجد التالذ ص ٢١-١٨.

مناقشاته، بل لا يرجع حتى الى استاذہ الشاہ غلام علي. وانما يتكلم عن المشايخ الآخرين في الطريقة النقشبندية والطرق الأخرى.

ومناقشته الأولى تتأسس حول تفسير خواجه عبدالله الأحرار للآية القرآنية : كونوا مع الصادقين^{٢٠٥}. لكن ماقصده الأحرار ليس بالضرورة مايريده الشيخ خالد، فالرابطة لدى الأحرار شكل آخر من الصحبة بينما تكون عند خالد مبدأ وشيئا متمایزا، بل عملية مثل الذكر. فخالد كما قلنا كان يطالب تلامذته المباشرين وغير المباشرين بإحضار صورته وشكله في أخيلتهم واذهانهم^{٢٠٦}، وليس معلوما أن يكون الأحرار قد أخذ بهذا التفسير أم لا.

شيخ آخر ذكره الشيخ خالد في رسالته هو تاج الدين العثماني (ت ١٦٤٠) صاحب كتاب (رسالة في بيان المشيخة والمريدين) المشهور بالرسالة التاجية. فالعثماني وكما قلنا يعتبر^{٢٠٧} رابطة الشيخ خالد مفهومة أكثر من رابطة الأحرار أو السرهندي، وأن خالداً يستفاد منه أكثر، وهذا ما كتبه عبد الغني النابلسي في حاشيته على الرسالة التاجية، ولا يذكر خالد اسم سائر المشايخ النقشبندية في رسالته. على أي حال حاول الشيخ تبرير الرابطة ولم يتردد بالرجوع الى الأدبيات الصوفية الغنية في نهاية

305 ينظر ما سبق هذه المقالة.

306 انظر ما سبق من هذه المقالة.

307 وهذه التعليقة تسمى بـ (مفتاح المعية في طريق النقشبندية)، مخطوطة في ستاتسبايبلوثك، برلين اورينتاليتيانغ رقم ٩/ ٢٧٨٨٩. انها توحى بأن رسالة تاج الدين قد تكون هي المهمة لخالد في توجيهه للصلة بين الشيخ و المريد وفي الزامات المناحي النهائية المتضمنة للرابطة. انظر الحديقة الندية ص ٢٢٨٤.

القرون الوسطى. وأقرب مصدر لهذا الغرض قد يكون عبد الوهاب الشعراني (توفي ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م) في مصر، فيقتبس من كتاب النفحات القدسية فيما يتعلق بأداب الذكر قوله: السابعة من هذه العبادات هي أن يحضر الشخص صورة شيخه امام عينيه وهي من أكد العبادات^{٣٠٨}.

مصدر آخر وثيق الصلة بالموضوع يذكره الشيخ خالد هو الشريف الجرجاني (توفي ١٤١٣م) في قوله: إن حقيقة ظهور الولاية (للولي = القديس) تتمثل في أن المريد بإمكانه أن يحضر صورته وبركاته بعد مماته^{٣٠٩}. وبلاستناد الى عدد آخر من مشايخ الصوفية ومفكريهم يقوي الشيخ خالد من مكانته التي قد لا ترتبط تماماً بما نحن بصدد تفسيره في هذا البحث، وفي النهاية ينصح الشيخ أتباعه في اسطنبول بالحذر من تشويه الحقائق وتحريفها من قبل (الغافلين)، مؤكداً أن طريقته ينبغي أن تصان من أحقاد المناوئين ومؤامراتهم. بعد ذلك يبدو ان الجدل والخلاف في الرأي قد توقفاً لمدة. والأمر الذي ساعد الخالدية في هذا الموضوع كان مسألة (الرابعة) التي زاولتها طرق أخرى كالخلوتية، التي كان احد فروعها نشطاً في اسطنبول في الوقت نفسه^{٣١٠}. لكن مشروعية الرابطة لدى المسلمين المتشددین ظلت مرفوضة ولم تقبل قط^{٣١١}.

308 انظر : بغية الواجد ص ٧٦.

309 المصدر السابق.

310 د. د. ي. ن. اوزتورك، كوتسال كونو ولي كوشادعلي ابراهيم خلوتي (اسطنبول

١٩٨٢) ص ٢٧٧، أيضاً ترمينغهام عن تطبيقات الطرق الأخرى للرابطة، ص ٢١٢-٢١٣.

311 انظر تفسير القرآن لمحمود الألوسي المعنون بـ (روح المعاني) (القاهرة ١٣٠١) مج

٩ ص ٧٧.

وفي عام ١٨٨٠ مثلاً أي لدى جيلين بعد وفاة خالد، فقدت الخالدية قدرة جيلها الأولين، بحثت مسألة الرابطة مرة أخرى واثير حولها التساؤل من قبل عالم عراقي نعمان الألوسي في بغداد^{٣١٢}، ففي سؤال وجهه الى صديق حسن بهوبال الهندية^{٣١٣}، طلب منه رأيه مستفسراً : هل لرابطة الشيخ من قبل المريدين أساس من القرآن او السنة ؟ فكما هو معلوم لدى الجميع أن الغاية من الرابطة أن يتصور المريد شيخه في غيابه، أو إذا اراد ذكر الله يتصور شكل شيخه، اليس هذا شركاً أصغر وضلالة ؟ والسؤال يجد ذاته يشكل نقداً قويا لطريقة خالد النقشبندي، مع أن هذه الطريقة تعد نفسها متابعة شديدة للسنة ومازالت قوية في كردستان وبغداد ! اما صديق حسن الذي كان متشدداً للغاية فقد أجاب بقوله : إن الرابطة بدعة مقبلة. مضيفاً بأن الشاه ولي الله الدهلوي منعها قائلاً : لا تربطوا قلوبكم بأحد سوى الله^{٣١٤}.

وكل من السؤال والجواب لا يمكن المرور عليه مر الكرام دون إجابة، ولهذا فقد انبرى لردّه ابن أخ الشيخ خالد في دمشق أسعد صاحب الذي أعلن وراثته له^{٣١٥} ودافع عن الرابطة وسائر أعمال خالد^{٣١٦}. إلا أنه لم

312 في نعمان الألوسي نجل السابق (الفقرة ٦) انظر : محمد بهجة الأثري، علامة العراق (القاهرة ١٣٤٥) ص ٥٧ ٦٨.

313 حول صديق حسن، انظر : نعمان الألوسي جلاء العينين (القاهرة ١٩٦) ص ٤٨-٥٠، ي سركيس معجم المطبوعات (القاهرة، ١٩٢٨) ص ١٢٠١ ١٢٠٥.

314 المصدر السابق ص ٥١٦.

315 انظر بغية الواحد ص ٧٢ رقم ١، وحول اسعد صاحب انظر إشارة مختصرة له في العالم، العدد الخامس، (بيروت ١٩٨٠) مج ١ ص ٢٠١.

يوفق في كتابه ومع الأسف للإيضاح والإجابة بصورة منطقية. ونحن بدورنا نحاول فيما يأتي أن نبحت ونحلل أهم مناقشاته في الطريقة، الواحدة تلو الأخرى. ومما ينبغي أن نقوله أنه بالرغم من المحاولات العديدة لأسعد صاحب في الدفاع عن الرابطة بكتابات عديدة^{٣٧}، إلا أن هذه العملية الصوفية لا تتفق مع الإسلام التقليدي. وأي محاولة لتبريرها وربطها بالإسلام كما فعل صاحب ستبوء بالفشل، لأن مثل هذه العملية غير قابلة للفهم والتعقل إلا في منظور التصوف.

لقد أجاب اسعد صاحب على السؤال : هل للرابطة أساس من القرآن والسنة ؟ بالإيجاب، إذ فسر الآية (اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة)^{٣٨} كدليل لإثبات الرابطة، بمعنى أن الوسيلة هنا تعني الرسول أو من ينوبونه وهم مشايخ الصوفية حسب رأيه، إذن الرابطة من أفضل الوسائل لمعرفة الله^{٣٩}. دليل آخر يقيمه صاحب على الرابطة كأساس قرآني هو الآية (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)^{٤٠} فيقول متسائلاً : ألا يستحق علماء الصوفية الكبار أن يدرجوا ضمن أولي الأمر ؟ ثم يقول : ألا

316 بعنوان نور الهداية و العرفان في سر الرابطة و التوجه و ختم الخواجكان، القاهرة ١٣١١.

317 والكتاب يشكل سلسلة من الإرجاعات و التساؤلات حول النقشبندية و سائر كتاب الصوفية فيما يتعلق بالرابطة، ولهذا فيه كثير من التكرار، وبعض المناقشات الأساسية مأخوذة من كتاب الدوسري (الرحمة الهابطة).

318 السورة ٥ الآية ٣٤ . صاحب ص٢٩.

319 اسعد صاحب ص٢٩-٣٠.

320 القرآن السورة ٤ الآية ٥٩.

يستحق أناس كالجنيد والجيلي والدسوقي والغزالي وعلماء كبار آخرين
وكلهم من أهل الرابطة أن يطيعهم المؤمنون^{٣٣١} ؟

ومن الذين استحسنوا الرابطة (الدوسري) إذ يقول : كل شيء لم
تمنعه الشريعة صراحة فهو مباح وجائز^{٣٣٢} .

ويضيف صاحب الـ ذلك أن أكثر الطرق تشترك في الرابطة وتعمل
بها، إذن فهي مجمع عليها وكل ما عده المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
كما نطقت به السنة^{٣٣٣} . كما أثبتت التجارب أن الرابطة تساعدنا للتخلي
عن الأفكار العشوائية وتمنعنا من الغفلة^{٣٣٤} ، فلماذا ينكرونها علينا ؟

وختاما يتوصل صاحب الـ التوصية بأن الرابطة مندوبة، وإن المريد
يوصى بها لكن لا يلزم بها لتطبيقها، فإذا لم يقم بها فكأنه أهمل أدبا من
آداب الطريقة^{٣٣٥} . وفكرة التوصية بالرابطة هذه يبدو أنها مستوحاة من
نصيحة يعقوب الجرخي لعبيد الله الأحرار^{٣٣٦} .

في مستهل القرن ١٩ على أي حال صدع حسين الدوسري لأول مرة بأمر
الرابطة في الرسالة التي حررها أثناء حياة خالد، مع أنه تهيّب من نسبة
هذه الرسالة الـ نفسه كما يقول لنا^{٣٣٧} . وفي الواقع نحن في نشر هذه

321 صاحب ص ٢٨ و الدوسري ص ٢٢٩ .

322 صاحب ص ٢٨، الدوسري ص ٢٢١ .

323 صاحب ص ٣٧ .

324 المصدر السابق ص ٢٨ ٢٩ .

325 المصدر السابق ص ١٩، ٢٨ و أيضا الدوسري ص ٢٢١ و ٢٢٦ .

326 انظر فيما سبق من هذا المقال .

327 الدوسري ص ٨٥ .

الرسالة مدينون للمنزلاوي المنتمي والمشار اليه كفرع منافس للمجددية وناشط في مكة الى نهاية القرن^{٣٢٨}، فقد نشرها المنزلاوي في حاشية ترجمته لمكتوبات السرهندي^{٣٢٩}.

في هذه المناقشات بين الدوسري والصاحب ثمة معالجات للتساؤل عن مرتبة خالد. ويجدر بالذكر أن خالدًا كان ينافح عن الرابطة ويصر عليها لكنه لم يقل في أي موضع إنها مندوبة. اما صاحب حين أعلن أهمية الرابطة واوصى بتطبيقها فإنه كان يقصد بأن أحداً لا يجبر على امر زائد عليها. بعبارة أخرى إن اتباع خالد يغفون من الآن عن صلاتهم بصورة الشيخ خالد، إذا هم رغبوا في ذلك. وهذه الحالة يمكن تسميتها بنوع من المصالحة بين مرتبة خالد والتي كان عليها منتقدوه، بحيث تساعد على تكوين سمعة طيبة لهذه الطريقة، بإمكانها ان تنهي ظلال الشيخ المهيّب، الأمر الذي كان الشيخ خالد يدعو اليه بالتواصل معه حصراً عن طريق الرابطة. وعلى أي حال بقي الشيخ خالد مبجلاً لدى اتباعه في الطريقة لكن حالته أخذت تتراجع وتتضاءل في النهاية.

وقد سنحت لجيل أتباع مشايخ الخالدية فيما بعد فرص أكثر للتأكيد على ذواتهم، وكانت امامهم الحرية الأوفر لمتابعة طريقتهم، وأصبح بالإمكان التوسع خارجاً ضمن الطريقة الخالدية.

ترجمها عن الانكليزية :

صلاح محمد البرزنجي

328 انظر ما سبق من المقالة.

329 المكتوبات ١، ص ١٨٤ - ٢٦٨ (في الحاشية).

دور الشيخ إسماعيل الشيرواني في الخالدية النقشبندية

تكوين شيخ متصوف

في بداية القرن التاسع عشر وبعد أفول نفوذ القاجاريين في داغستان اجتاح الروس هذا البلد واحتلوا دربند في عام ١٨٠٧. وتخلّى القاجار في معاهدة السلام المسماة بكلكستان (١٨١٣) عن كل نفوذ في داغستان^{٣٣٠}. وحين شكل عدد من الأمراء المحليين جبهة ضد السيطرة الروسية تم سحقهم وسقط معظم المناطق تحت السيطرة الروسية المباشرة خلال أعوام ١٨١٨ و ١٨٢٠^{٣٣١}.

جاءت هذه الحوادث في فترة كانت داغستان تشهد فيها نهضة للوعي الإسلامي السني. ففي كتاب ظهر حديثاً ويحتوي على مجموعة من سير العلماء الداغستانيين في أواخر القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر/ أواخر القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر^{٣٣٢}، يمكننا أن نحس بتزايد

³³⁰ يمكن الرجوع فيما يتعلق بمعاهدة كلكستان إلى:

J. C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics* (الشرق الأوسط وشمال أفريقيا في السياسات الدولية) (New Haven, 1975), vol. 1, pp. 197-99.

³³¹ حول هذه الأحداث يمكن العودة إلى:

John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (الغزو الروسي للقفقاس), repr. with a foreword by Moshe Gammer (London, 1999), pp. 123-51; Anna Zelkina, *In Quest for God and Freedom* (في البحث عن الله والحرية) (London, 2000), pp. 69...

³³² Nadhir al-Durgili, *Nuzhat al-Adhhan fi Tarajim 'Ulama' Daghistan*, ed. by Michael Kemper and Amri R. Sixaidov (Berlin, 2004).

الولع لدى الجيل الجديد في الاطلاع على المواضيع الإسلامية والسير على أصول الشريعة. ونلاحظ حتى وجود أساتذة مثل سعيد الحركاني ومحمد اليراعي يتمتعان باحترام كبير في داغستان ويجذبان عددا كبيرا من التلاميذ³³³. وهناك تلامذة آخرون توجهوا للدراسة تحت إشراف أساتذة في المدن الأناضولية. وكان إسماعيل الكردمري (al-Kurdmiri)، موضوع دراستنا هذه، أحد هؤلاء. في الواقع، حين كان الروس يعتمدون في إدارة دفة الحكم على الطبقات الاجتماعية التقليدية ويتكئون على القوانين التقليدية، كان ثمة جيل جديد يتقدم نحو الأفكار الإسلامية السنية ونحو مفهوم ضرورة إعطاء الشريعة دورا في المجتمع الإسلامي.

مع هذا لم تكن دراسة الإسلام السني بشكل فردي مما يشجع الناس في هذه المناطق على طول القرن التاسع عشر. وكانت قناعاتهم ترسخ في تلك الفترة مع انتشار طريقة صوفية تقليدية هي النقشبندية الخالدية، والتي تم سوقها إلى داغستان من قبل الشيخ إسماعيل الكردمري حيث واجهت نجاحا مباشرا هناك.

ولد إسماعيل الشيرواني في عام ١٧٨٣/١١٩٧ في قرية (كرد أمير) في قضاء شمخي (شمخا باللغة الروسية) في غرب مدينة باكو في خانات شيروان ويعرف بكردمري، نسبة إلى محل ولادته. وبسبب تركه شيروان وانتقاله إلى الأناضول أصبح معروفا تحت اسم شيرواني. كولد، بدأ إسماعيل التعلم

333 نفس المصدر، ص. ٤٣... بالنسبة للشيخ سعيد الحركاني، ص. ٥٤... بالنسبة

لمحمد اليراعي.

مع محمد نوري شماخي³³⁴. في عام ١٨٠٠ انتقل الى ارزنجان في الشمال الشرقي من منطقة أناضول ليدرس على يد اوليازادة عبدالرحمن. وعاش عدة سنوات في محل إقامته الثاني في الأناضول قبل أن يتوجه إلى بغداد لدراسة الحديث مع العالم الكردي المعروف الشيخ يحيى المزوري من مدينة العمادية في كردستان العراق. ودرس هناك أيضا ما كان يسمى بالعلوم الحكمية مع الملا محمد ابن آدم. ومن ثم سافر إلى بردور (أو البلدور) في الجنوب الغربي من منطقة الأناضول (في عام ١٨٠٥/١٢٢٠) حيث درس بعض الكتب الفقهية³³⁵. وبعد عام على ذلك عاد إلى شيروان وبدأ بتدريس الدروس الإسلامية واستمر في هذا مدة سبع سنوات. خلال فترة الحج لعام ١٨١٢/١٢٢٧ قام بزيارة مكة³³⁶. وفي طريق عودته زار المدينة والقدس واستمر في السير باتجاه اسطنبول حيث مكث عدة

³³⁴ للحصول على معلومات حول سيرة الشيخ إسماعيل يمكن العودة إلى:

(آخر الصدور Mahmud Kema Inal, Son Sadriazamlar (Istanbul, 1940), 1, 436, n. 1; Hüseyin Vassef, Sefine-i Evliya (سفينة الاولياء), vol. 2, hazirleyan: Ali Yilmaz ve Mehmet Akkus, (Istanbul, 1999), pp. 371-73; and Fariz Xalilli, Mawlana Ismayil Siraceddin Şirvani Hayati, faaliyyati va Ardicillari (Baku, 2003). (حياة مولانا سراج الدين شيرواني، نشاطاته وخلفائه)

³³⁵ Vassaf, 11, 371 ; Xalilli, 27.

³³⁶ ليس واضحا أن استطاع أن يقوم بالحج في عام ١٢٢٧/كانون الأول ١٨١٢. لم يغادر في ذلك الوقت بقافلة منظمة إلى الحجاز إذ كان لا يزال تحت سيطرة الوهابيين. لا بد أن يكون شيرواني قد غادر إلى هناك خارج الرحلات العثمانية المنظمة. أيا كان، وقعت مكة تحت سيطرة جيش محمد على في ١٥ كانون الثاني ١٨١٣.

أشهر (١٢٢٧/١٨١٣). لا نعلم ما دفع به إلى التوجه إلى هذه المدينة، ولكن، مثل العديد من الشباب ذوي الإيمان الراسخ في ذلك الوقت، واستنادا على تحركه الآتي، كان إسماعيل الكردمري يبدو وكأنه يبحث عن مرشد صوفي. من الممكن أن يكون قد تلقى في اسطنبول نصائح ترشده إلى اخذ الطريقة النقشبندية المجددية على يد الشيخ عبدالله الدهلوي (المعروف أيضا باسم شاه غلام علي) في دلهي والذي ربما كان في ذلك الوقت شيخ هذه الطريقة^{٣٣٧}. ولكن يبدو أن اخبار الشيخ خالد كخليفة للشيخ عبد الله الدهلوي قد وصلت إلى سمعه حيث كان قد عاد منذ عامين من دلهي. وهذا ما قاد إسماعيل إلى القرار بأخذ الطريقة على يد الشيخ خالد^{٣٣٨}. فترك البصرة متوجها إلى بغداد حيث كان الشيخ خالد ساكنا فيها لفترة قصيرة (١٢٢٨/١٨١٣) فأصبح مريدا له. وحين عاد الشيخ خالد إلى السليمانية فرافقه ومكث معه هناك.

كان إسماعيل الكردمري احد أوائل مريدي الشيخ خالد. وربما لهذا السبب قضى الشيخ فترة طويلة معه وقام بجهد كبير لتدريبه على أصول النقشبندية المجددية. وبالإضافة إلى ذلك وحسب التقاليد النقشبندية

³³⁷ حول الشيخ عبدالله الدهلوي يمكن الرجوع إلى: عبد المجيد الخاني، الحدائق الوردية، (القاهرة، ١٣٠٨)، ص. ٢٠٩ وفيما بعد؛

(New Delhi, 1978), pp. 30f... (سيد احمد خان), C. W. Troll, Sayyid Ahmad Khan,

³³⁸ Vasaf, II, p. 372 ; Xalilli, p. 27.

يجب على الشيخ ان يتعلم الكثير في العلوم الإسلامية فان إسماعيل كان مهينا لدراسة مواد علوم الظاهر وعلوم الباطن³³⁹.

حسب لوحة مكتوبة باللغة العربية ومعلقة على جدار ضريح إسماعيل شيرواني في اماسيا والتي نقلها المؤرخ وكاتب السير العثماني محمود كمال انال المتوفى سنة ١٩٥٧، والتي يمكن اعتبارها كالسيرة الرسمية للشيخ إسماعيل³⁴⁰، ويكون قد بقي في زاوية الشيخ خالد في بغداد وفي السليمانية حتى عام ١٢٣٢/١٢٣٣. هذه الفترة التي تقرب من أربع سنوات تشكل فترة استثنائية في طولها في التقليد الخالدي³⁴¹. وتدفعنا إلى الافتراض بان إسماعيل الكردي تلقى ممارسته عن طريق الصحبة والتي تقضي بان يرافق المريد "شيخا كاملا" يبقى في زاويته لفترة طويلة، قد تصل إلى سنوات. وخلال هذه الفترة يلزم صحبته ويخدمه ويخضع لأوامره. وحينما يتأكد الشيخ من أن مريده قد تعلم ما فيه الكفاية في أصول الطريقة وأنه مطلع تماما على تعليماته ودروسه وأنه مستعد لحمل رسالته حين ذاك يأمره كخليفته ويرسله لنشر الطريقة في منطقة يحددها الشيخ نفسه³⁴².

339 المصدر السابق p. 31 ; Vassaf, II, p. 27.

340 M. K. Inal, Son Sadriazamlar, 1, p. 436, n. 1.

حول صورة اللوحة يمكن العودة إلى: Xalilli, p. 42.

341 حول الفترة التي قضاه مع الشيخ خالد ينظر إلى: Xalilli, p. 31.

342 حول ممارسة الصحبة في الخالدية يمكن العودة إلى: محمد بن سليمان، الحديقة الندية، المطبوع على هامش ابن سند، أصفى الموارد من سلسلة أحوال الإمام خالد،

بهذا المعنى، وكواحد من أوائل مريدي الشيخ خالد، كان إسماعيل محظوظا أن يتدرب في هذا الاتجاه. لأن الشيخ خالد كان يطمح في نشر الطريقة بعيدا وبشكل واسع، وجد طريق الصحة بطيئة وبحاجة إلى وقت ونفقات وكان يفتقر إلى الاثنين. لهذا ادخل الخلوة الأربعينية لمدة أربعين يوما لكي يوفر التمرين المكثف لمريديه وخلفائه، طريقة عملية تعتبر تحديدا في الطريقة النقشبندية الجديدة^{٣٤٣}.

مهما يكن في عام ١٢٣٣/ ٨ ٨١٧ حصل الشيخ إسماعيل على إجازة العمل كخليفة للشيخ خالد. ولم يكن من الخلفاء العاديين، بل حصل على الخلافة المطلقة، وأمره الشيخ خالد بالعودة إلى شيروان ونشر الطريقة فيها وفي المناطق المحيطة بها^{٣٤٤}. وبهذه المناسبة أعطاه الشيخ خالد لقب

(القاهرة، ١٣١٣)، ص، ٨٦. انظر: محمد الخاني، البهجة السنية، (القاهرة، ١٣٠٣)، ص. ٢٠ وفيما بعد.

³⁴³ يمكن النظر إلى مقالتي؛

"Khalwa and Rabita in the Khalidi sud-order", (الخلوة والرابطة في الطريقة النقشبندية), Marc Gaborieux and al., Naqshbandiyyis (Istanbul-Paris, 1990), pp. 289-302.

³⁴⁴ ابن سليمان، ص. ٨٠؛

Makhmudbekov, "Miuridichekaia sekta na Kavaza", Shornik materialov dlia opisaniia mestnotei I plemen Kavokaza, XXIV (1898), p. 23.

إنني مدين للدكتور م، كرامر لنسخة من هذه المقالة وللدكتور أركادي بورسمان من جامعة حيفا لمساعدته في ترجمة هذه المقالة. وفيما يتعلق بالأجازة يمكن العودة إلى: Xalilli, pp. 289-302.

سراج الدين^{٣١٥}، كما فعل أيضا مع احد أقدم خلفائه الآخرين الشيخ عثمان طويلة^{٣١٦}.

انتشار الخالدية في داغستان

لم يكن الشيخ إسماعيل أول الشيوخ النقشبندية ممن يحملون هذه الطريقة إلى داخل قفقاسيا المعاصرة. هذا الفضل يعود إلى الشيخ الشيشاني منصور اوسورمة الذي ادخل النقشبندية إلى قفقاسيا المعاصرة^{٣١٧}. حسب دراسة روسية، دخل الشيخ منصور في الطريقة في بخارى ولكن حسن القادري الداغستاني يذكر بأنه دخل الطريقة في

³⁴⁵ Makhmudbekov, p. 23.

³⁴⁶ حول الشيخ عثمان طويلة ينظر إلى:

Ferhad Shakely, "The Naqshbandi Shaykhs of Hawraman and the Heritage of Khalidiyya-Mujaddidiyya in Kurdistan", (شيوخ النقشبندية في هورامان وتراث Elisabeth Ozdalga (ed.), Naqshbandis in Western and Central Asia, (النقشبنديون في غرب ووسط (آسيا, (Istanbul, 1999), pp. 89-100.

³⁴⁷ Alexandre Bennigsen and S. Enders Wimbush, Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union, (London, 1985), p. 18 and n. 23; M. Gammer, "The Beginning of the Naqshbandis in Dahgistan and the Russian Conquest of Caucasus", (بداية النقشبندية في (Dağistan ve Kafkasya'da İslam, (داغستان والقرزو الروسي لقفقاسيا, Die Welt des Islams, XXXIV, 2, 1994, pp. 206-07 and n. 8; Zelkina, pp. 58...

الأراضي العثمانية، ويبدو أن وجهة النظر الأخيرة اقرب إلى الصواب^{٣٤٨}. حارب الشيخ منصور ضد الروس منذ أواسط عام ١٧٨٠ وحاول أن "يحث العشائر الجركسية من سكان قفقاسيا الغربية على النهوض" ضدهم، ولكن تم القبض عليه في عام ١٧٩١ ومات في السجن بعد عامين^{٣٤٩}.

هكذا لم تستطع حركة الإمام منصور (كما تسمى في بعض الأحيان) أن تستمر في قفقاسيا واختفت النقشبندية عن المسرح القفقاسي خلال العقود الثلاثة التالية، كما يذهب إلى ذلك بنكسن وومبوش^{٣٥٠}. في الحقيقة كان من الممكن للخالدية المناضلة أن تدخل المنطقة مع جهود الشيخ إسماعيل الذي بدأ عمله في محل ولادته، شيروان، بعد مرور مايقرب من جيل على أسر الشيخ منصور.

في غضون ذلك، وقعت شيروان تحت السيطرة الروسية. في عام ١٨٠٥ ارتضى مصطفى، خان شيروان، بالخضوع للسيطرة الروسية^{٣٥١}. ولكن

348 Bennigsen and S. Wimbush, pp. 18, n. 22.

349 نفس المصدر.

Alexander Bennigsen, "Un mouvement populaire au Caucase du XVIIIe siècle: La "guerre sainte" du Shaykh Masur (1785-1794)" (حركة شعبية في قفقاسيا القرن "جهاد" الشيخ منصور (١٧٨٥-١٨٩٤) Cahiers du monde russe et sociétique, vol., 2, 1964, pp. 159-205.

350 Bennigsen and S. Wimbush, p. 19.

351 M. Gammer, Muslim Resistance to the Tsar : Shamil and the Conquest of Chechnia and Daghestan, (المقاومة الإسلامية للقيصر: شاميل وفتح الشيشان وياغستان), (London, 1994), p. 6.

خلال صيف عام ١٨٢٠، هرب إلى إيران تخلصا من الضغوطات الروسية المستمرة. فتم ضم أراضيه أخيرا إلى المناطق الخاضعة للسيطرة الروسية وإعلانها كمنطقة روسية^{٣٥٢}. هكذا وبعد ثلاثة أعوام من عودته من العراق وجد الشيخ إسماعيل بلاده تحت السيطرة الروسية المباشرة.

يظهر خضوع هذه المنطقة إلى السيطرة الروسية ضعف و عدم تماسك الجماعات الإسلامية في شمال وشمال شرق قفقاسيا. فالقوانين المحلية أكثر تأثرا من قوانين الشريعة الإسلامية، والتقاليد العشائرية فيما يتعلق بالتأثر كانت مسيطرة هناك وشرب المشروبات الروحية كان منتشرا إلى درجة كبيرة^{٣٥٣}. باختصار كان هناك ارتخاء ديني مما جعل هذه الجماعات ضعيفة وغير قادرة على مواجهة السيطرة الأجنبية، دون الحديث عن المسيحية. كان الجواب على حالة كهذه هو العودة إلى الإسلام وإلى القيم والتقاليد الإسلامية النموذجية. (في حالة اليأس، مال الشيخ إسماعيل الحركاني إلى الهجرة نحو المدن الإسلامية المقدسة)^{٣٥٤}.

الخالدية التي حملها الشيخ إسماعيل إلى شيروان وداغستان كانت، كأمرها النقشبندية المجددية، تشير إلى واجب المسلم المؤمن أن يتبع بدقة مبادئ الشريعة ويسير بحياته حسب السنة المحمدية. الطريقة النقشبندية، كما

³⁵² John F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus* (London, 1999), pp. 58, 139; Xalilli, p. 38.

³⁵³ Gammer, *Muslim Resistance*, p. 48.

³⁵⁴ البركلي، نزهة الأنهان، ج، ٤٨.

كتب السرهندي، "يتطابق تماما مع طريق الصحابة"^{٣٥٥}. فهذا المثل المتكرر عادة في الأدبيات النقشبندية يشكل أمرا مركزيا في التعليم الخالدي، ويبدو أن الشيخ خالد كان يؤمن أن الأمة الإسلامية أصبحت ضالة. هكذا، فبدلا من إعادتها إلى الدرب المستقيم، يجب جلب فترة الرسول وأصحابه إلى الأمام كنموذج يقتدى به من قبل المسلمين^{٣٥٦}. وبتعبير آخر حمل انتشار الطريقة النقشبندية المجددية وفرعها الخالدي معه رسالة الإحياء الإسلامي. في الحقيقة، أينما وصل مبشرو الخالدية كانت تنبعث حماسة إسلامية ويزداد عدد المنضوين إلى الشريعة.

استمر الشيخ إسماعيل في الدعوية إلى الخالدية في شيروان وداغستان خلال ثمانية أعوام. درب خلال هذه الفترة عددا كبيرا من المريدين، أكثرهم من قفقاسيا وكذلك من قازان ومنهم مسلمون آخرون من المناطق المسلمة في روسيا. "جعل الشيخ إسماعيل من شيروان مركزا لتعلم الطريقة النقشبندية" كما كتبه باديلي^{٣٥٧}. وجاء في كتاب طبع حديثا عن سيرته أنه نظم عددا من النواب في الطريقة في داغستان^{٣٥٨}. ربما أحد أشهر هؤلاء هو خاس محمد الشيرواني الذي درس في شبابه مع الشيخ

³⁵⁵ Yohnan Freidmann, Shaykh Ahmad Sirhindi, (Montreal, 1971), p. 68. (الشيخ أحمد السرهندي)

³⁵⁶ Butrus Abu-Manneh, Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century 1826-1878, (دراسات في الإسلام والامبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ١٨٢٦ ١٨٧٨), (Istanbul, 2001), pp. 22...

³⁵⁷ Baddeley, p. 234.

³⁵⁸ Xalilli, p. 41.

محمد الياراغي الذي كان من الأساتذة المحترمين في داغستان في ذلك الوقت. فبعد أن أصبح خليفة للشيخ إسماعيل عاد إلى أستاذه القديم وادخله في الطريقة الخالدية. ثم رافقه في زيارة طويلة إلى الشيخ إسماعيل فمنح الشيخ الياراغي لقب الخليفة في الخالدية³⁵⁹. وعلى ضوء دور خاس محمد الياراغي فيما بعد، خاصة في المساهمة في بناء الحركة المريدية، قد لا نبتعد عن الحقيقة كثيرا إذا قلنا بأن رسالة الشيخ إسماعيل قاد إلى تكوين انتعاش ديني اجتماعي وسياسي بين الجماعات المسلمة في قفقاسيا الشمالية خلال الربع الثاني من القرن التاسع عشر³⁶⁰. وبتعبير آخر، إن انتشار الخالدية في شيروان وداغستان لم يكن مشابها لانتشار أية طريقة أخرى ولكنها حملت معها رسالة قوية حول العودة إلى درب وحياة يتطابقان مع أهل السنة وأصول الشريعة. باختصار، إن التعاليم الخالدية كانت صارمة في دعوتها إلى الالتزام بقواعد الشريعة ومحاربة الأخلاق المتدنية والكفر³⁶¹.

بعد ضم شيروان من قبل الروس، أصبح الشيخ إسماعيل الذي تلقى منذ ذلك الحين لقب مولانا³⁶² كدليل على احترام مريدیه، أصبح مركزا لحلقة من التابعين مكرسا للقضية الخالدية. وحين بدأت المشاكل تهب على داغستان وغربتا في عام ١٨٢٥ ١٨٢٦، والتي اعتبرت من نتائج مواعظ

³⁵⁹ Zelkina, pp. 102-07 ; al-Durgili, p. 55 : Xalilli, pp. 41-5.

³⁶⁰ Baddeley, pp. 234, 237.

³⁶¹ انظر إلى قسم التعاليم النقشبندية الخالدية في مقالتي : دراسات عن الإسلام والإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر ١٨١٦ ١٨٢٦، ص. ٢٢...

³⁶² Makhmudbekov, Muslim Resistance, p. 22.

الشيخ محمد الياراغي^{٣٦٣}، إلا أن السلطات الروسية كان لديها تقييما احسن لهذه الحركة الدينية. إذ ابعدوا مندوبين من جماعة الشيخ إلى وسط روسيا إلا انه استثنى من هذا القرار بسبب شعبيته في شيروان وربما، من حسن حظ أكثر، بسبب تدخل زوجة الخان السابق فاطمة (كولندام خانم)^{٣٦٤}. ولكن بعد فترة قليلة (١٢٤٢/١٢٢٦ ١٢٢٧) "اجبر على الهجرة إلى تركيا"، الأناضول، ولم يعد بعد ذلك إلى قفقاسيا أبدا^{٣٦٥}. بقي تراثه كجزء من التاريخ الاجتماعي والتاريخ الديني لداغستان، إلا أن هذا يخرج عن موضوع هذه المقالة خاصة وان عددا من المقالات نشرت حديثا حول هذا الموضوع^{٣٦٦}.

الشيخ اسماعيل في الأناضول

يبدو انه كان سياسة متبعة لدى الروس كلما غزوا منطقة مسلمة وواجهوا اضطرابات فانهم يضغطون على النخبة المسلمة لاضطرارها على الهجرة. هكذا حين احتلوا القرم وبعد ذلك بقليل ضموها الى روسيا

³⁶³ Gammer, Muslim Resistance, p. 34; Encyclopedia of Islam, (الموسوعة الإسلامية), 2, IX, p. 487.

³⁶⁴ Xalilli, pp. 38-45 ; Baddeley, p. 234 ; Makhmudbekov, p. 23.

³⁶⁵ Vassaf, II, 372 ; Baddeley, p. 234 ; Gammer, Muslim Resistance, pp. 39-40.

³⁶⁶ حول السلسلة الصوفية للشيخ إسماعيل في داغستان والشيشان انظر إلى: جمال الدين الداغستاني الغازيغيم، الآداب الرضوية في الطريقة النقشبندية، (سان بطرسبورك، ١٩٠٥)، ص. ٨٠-٨١.

(١٧٨٣) هاجر عدد كبير من افراد الطبقات العليا من التاتار الى الاراضي العثمانية حيث استقروا في مدن الاناضول. وتم اتباع نفس السياسة حين احتل الروس المناطق المسلمة من قفقاسيا خلال القرن التاسع عشر. لذلك نجد ومنذ أواخر القرن التاسع عشر جماعات مهاجرة من القرم وداغستان وشيروان وفيما بعد من الشيشان وقفقاسيا مستقرة في مدن الاناضول وأريافها. فحسب أكثر من تقدير واحد قد وصل في عام ١٨٦٤ عدد المهاجرين إلى الاناضول فقط عدة مئات من الألوف^{٣٧}.

بعد طرده من شيروان، استقر الشيخ إسماعيل في البداية في آهسكا على الساحل الأناضولي الشرقي من البحر الأسود. ولكن حينما احتل الروس المنطقة خلال حرب عام ١٨٢٨-١٨٢٩^{٣٨} انتقل إلى أماسيا في منطقة الوسط الشمالي من أناضوليا وبقي فيها أربعة أعوام. حسب خليلي، يبدو أن عددا مهما من مريديه التحقوا به هناك^{٣٩}. وبعد ذلك توجه إلى سيواسة جنوب شرق أماسيا وبقي هناك تسع سنوات ينشر خلالها التعاليم

367 J. McCarthy, Muslims and Minorities: The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire, (المسلمون والأقليات: سكان أناضول العثماني ونهاية the Empire, (New York, 1983), p. 2; Kemal H. Karpat, Ottoman population 1839-1914, (السكان العثمانيون ١٨٣٩-١٩١٤), (Madison, 1985), pp. 57, 65...; Ahmet Cevat Eren, Türkiye'de Göç ve Göçmen Meseleri (Istanbul, 1966), pp. 38, 63...

368 Ahmet Rasim, Osmali Tarihi, (التاريخ العثماني), vol. 4 (Istanbul, 1328), pp. 1861-62.

369 Xelilli, pp. 46-7.

الخالدية. إي عام ١٨٤١ عاد بصورة دائمة إلى أماسيا ومات هناك في شهر آب من عام ١٨٤٨^{٣٧٠}. وفيما يتعلق بالسؤال فيما إذا كان قد استمر في علاقاته مع تابعيه في قفقاسيا فإن المسألة لا زالت مفتوحة للمناقشة.

لا نعرف كيف عاش الشيخ إسماعيل في الأناضول. إجمالاً زاد السلاطين العثمانيون مساعداتهم للشيخوخ الصوفيين. ولكن خلال الثلاثينات من القرن التاسع عشر كانت الدولة مشغولة بمشكلة محمد علي ومن المشكوك فيه أن يكون قد حدث شيء جديد يسهل للشيخ الحصول على مثل هذه المساعدة. على أي حال، ما أن بدأت هذه المشكلة تقترب من نهايتها وبعد نهوض السلطان عبد المجيد، يبدو أن الشيخ إسماعيل استغل الفرصة لطلب منحة من قبل الدولة وحصل في شهر آذار عام ١٨٤٠ على ٢٠٠ قرش كمخصصات شهرية "مقطوعة من دخل الجزية" المستقاة في منطقة سيواس^{٣٧١}. وتم إعطاء مخصصات في نفس الفرمان إلى شيخ آخرين من أناضوليا الشرقية^{٣٧٢}.

خلال سنوات مهنته التي امتدت ثلاثين عاماً كشيخ خالدي، حافظ الشيخ إسماعيل على ولائه للشيخ خالد وتعاليمه، بفارق وحيد، حين كان لا يزال في شيروان. إذ بعد حصوله على نجاح كبير في مهمته في مناطق

370 ابن سليمان، ص. ١٨٠.

Abdiolu Husameddin Yaşar, Amasiya Tarihi, (تاريخ أماسيا), vol. 1, p. 202.

371 Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Dahiliyye İradeleri, (الارشيف العثماني للقرارات الداخلية), no. 466.

372 نفس المصدر، الملاحظة رقم ٤٤٦/٣.

قفقاسيا الشمالية وبعد أن سمح لعدد من كبار النواب في تمثيله كخلفاء ربما أحس بأنه يستحق مكانا بين الشيوخ الكبار في الطريقة. هكذا اخذ يطلب من مريديه أن يقرنوا صورته (بصور الشيوخ الكبار في الطريقة أثناء تطبيق ذكر السلسلة)، صورته أولا، قبل صورة الشيخ خالد، على العكس من التوجيهات المدونة. كانت هذه الخطوة في التقاليد الصوفية تعبر عن الرغبة في الانفصال من الطريقة الأم (الخالدية) وتأسيس طريقة باسمه. وعندما وصل الأمر إلى مسامع الشيخ خالد كتب رسالة إلى الشيخ إسماعيل يهدده فيها بالطرد من الطريقة إذا استمر في ذلك السلوك (كان هذا مشابها لما فعله مع خليفته في اسطنبول عبد الوهاب السنوسي). إلا أن الشيخ إسماعيل بعد وصول الإنذار تراجع عن سلوكه وبقي على ولاءه لشيخه إلى نهاية حياته، حتى بعد وفاة الشيخ خالد (انظر إلى رسالته في ملحق هذه المقالة)^{٣٣}.

عاش الشيخ إسماعيل أكثر من عشرين عاما بقليل في الأناضول ومات في أماسيا في شهر رمضان ١٢٦٤/آب ١٨٤٨. وبنى ابنه محمد رشدي على قبره ضريحا ومسجدا (١٨٦٩-١٨٧٠)^{٣٤}. وأصبح قبره مزارا للعديد من تابعيه.

^{3/3} محمد الخاني، البهجة السنية ص. ٥٤٤؛ وانظر إلى مقالتي المشار إليها في الملاحظة رقم ١٤ فيما سبق، ص. ٢٩٦ وما بعد. ولنص الرسالة انظر إلى م. اسعد صاحبزادة، بغية الواحد في مكتوبات حضرة مولانا خالد (دمشق، ١٣٣٤/١٦/١٩١٥) ص. ١٧٤-١٧٧.

^{3/4} ابن سليمان، ص. ٨٠؛

Amadiya il Yilligi,(Amasiya, 1967), 192.

كان للشيخ إسماعيل أربعة أبناء. ولد أولهم، عبد الحميد، في شيروان ولكنه مات في أماسيا في عام ١٨٤٦ حيث كان أبوه لا يزال على قيد الحياة. والثاني، محمد رشدي، معروف في التاريخ العثماني تحت اسم عائلة شيروانيزادة، ولد في أماسيا في ١٢٤٥/١٢٢٩-١٢٣٠ حوالي بعد عامين من هجرة أبيه. درس العلوم الدينية وفي الثانية والعشرين من عمره استمر في دراساته في اسطنبول وأصبح تلميذا لدى العالم المشهور فيدانلي مصطفى أفندي. بدعم من أحد كبار المياليين إلى النقشبندية الجديدة، عارف حكمت بك، عيّل الإسلام، دخل محمد رشدي أولا في الرتب العلمية وأصبح مدرسا في مدرسة بايزيد. في بداية الستينات وبنصيحة من فؤاد باشا انتقل إلى الملكية (أي الخدمة المدنية). وبعد فترة قليلة أرسل إلى دمشق كحاكم عام ومن هناك تم ترفيعه في عام ١٢٦٥ إلى رتبة وزير الهبات. وفي عام ١٢٧٢ تم تعيينه من قبل السلطان عبد العزيز في منصب الوزير الأكبر حيث ظل فيه ما يقرب من عشرة أشهر. مات كوالي (حاكم عام) للحجاز بعد ذلك بأعوام^{٣٧٥}.

ولد أحمد هولوسي، الابن الثالث للشيخ إسماعيل، في سيواس ودرس العلوم الدينية أيضا وأصبح عالما. ودخل السلك الرسمي ووصل إلى رتبة عالية كقاض في استانبول (١٢٧٤) وتم ترفيعه إلى رتبة قاضي عسكر في الأناضول. وأصبح أيضا عضوا في تحرير الجلة. كان أحمد هولوس أحد العالمين الذين قادا الحركة الثائرة ضد الوزير الأعظم محمود نديم في

³⁷⁵ M. K. Inal, Son Sadriazamlar, vol. 1, pp. 436... ; Ahmed Lutfi, Vak'a-Nuvis Ahmed Lutfi Effendi Tarihi, CXV (Ankara, 1993), p. 110.

شهر مايس من عام ١٨٧٦. مما أدى إلى إقالة الوزير الأعظم وبداية الحوادث التي قادت إلى إقصاء السلطان عبد العزيز^{٣٧٦}. بعد وصول السلطان عبد الحميد الثاني إلى السلطة أرسل احمد هولوسي في مهمة إلى أفغانستان (١٨٧٧). وإثناء عودته وقبل وصوله إلى اسطنبول تلقى رسالة تعيينه كنائب (حاكم شرعي محلي) في دياربكر (١٨٧٨). وبعد انتهاء خدمته أمر بالبقاء في اماسيا حيث مات بعد ذلك بتسع سنوات^{٣٧٧}. ومثل إخوانه الكبار، عمل مصطفى نوري، الابن الرابع للشيخ إسماعيل، في الوظائف الحكومية وأصبح موظفا كبيرا في الميزانية في اسطنبول حيث مات في عام ١٨٩٧^{٣٧٨}. وبتعبير آخر، فانه رغم كون الشيخ إسماعيل مهاجرا وفي هذا عامل تنقيص، إلى انه تم قبول أبناءه في المرتبات العثمانية في الفترة الأخيرة للتنظيمات، وهذا يشكل ربما علامة على الاحترام الذي كان يتمتع به الشيخ إسماعيل من قبل الإدارة العثمانية.

³⁷⁶ Mahmud Celaluddin, *Mir'at al-Hikmat*, 3 vols. (Der Saadet, 1326), vol. 1, p. 92.

³⁷⁷ حول احمد هولوسي يمكن النظر إلى:

'Türk Diyar Vakfı', *İslam Ansiklopedisi*, vol. 2 (İstanbul, 1989), p. 90: 'Sicilli Osmani', vol. 1, p. 372.

³⁷⁸ Xalilli, p. 48 ; Vassaf, II, p. 372.

الخلاصة

لم يصلنا شيء مما كتبه الشيخ إسماعيل. ولكنه كان المبعوث الأول لنشر الخالدية في داغستان. فبالرغم من ان الفترة التي قضاه في نشر تعاليم الخالدية هناك فان مهمته لاقت نجاحا سريعا وحركت شعوب تلك المناطق بنظرة جديدة حول النضال الديني والضعف الأخلاقي وحاولت توحيد القبائل المختلفة في نضال طويل ضد السيطرة الروسية.

في الحقيقة كان هدف نشر الخالدية في داغستان هو تعميق الشريعة في الحياة العامة وجلب النهضة الروحية إلى الجماعات المسلمة هناك، وليس إثارة الجهاد. جاءت الدعوة إلى الجهاد بعد الاحتلال الروسي لتلك المناطق. ليس هناك ما يدل على أن الجهاد في منطقة شيروان جاء بمبادرة من الشيرواني نفسه. لا يبدو لنا أن هناك مصدرا موثوق به يعزو ذلك إليه. وفي الواقع كان في خارج البلاد قبل بداية ذلك. كما كان يفهمه أتباع الطريقة، كانت التعاليم الخالدية لا تترك لهم الخيار ولكن الدعوة إلى الجهاد تمت من قبل الحركة المريدية التي كانت في البداية قد تم تنظيمها من قبل خلفاء الشيخ إسماعيل.

لا نملك إلا القليل من المعلومات حول نشاطات الشيرواني في محل أقامته الجديد في الأناضول الوسطى. تؤكد المصادر الخالدية على انه كرس في الفترة الأولى نشاطه للعمل، ويبدو ان المصادر العثمانية غير مبالية به. ليس مؤكدا انه أسس الزاوية في أماسيا. فالمخصصات الشهرية التي قطعها الخزينة كانت تكفي بصعوبة لمصاريفه الخاصة. والضريح والجامع الذين يحملان اسمه تم بناؤهما من قبل ابنه محمد رشدي باشا

في عام ١٨٦٩-١٨٧٠، بعد أن وصل إلى مرتبة عالية في اسطنبول. حين مر المفتي السابق لبغداد محمود شهاب الدين الالوسي باماسيا في طريق عودته إلى بلاده، كان نزل في بيت احمد الهولوسي، ابن الشيرواني. وحين سجل الالوسي ذلك بعد سنوات لم يشر إلى صهر الشيخ. "عيسى الشيرواني كأستاذ متقدم في المدينة"^{٣٧٩}. على أية حال يبدو أن إقامة الشيرواني هناك قد جلبت العديد من المهاجرين من شيروان، وكما يبدو أصبح عدد منهم من أتباعه. ولم يمنح إجازة إلا لعدد قليل منهم. كان واحد منهم صهره والآخر حمزة نكري الذي خلفه وسار على خطاه خلال الجيل الذي من بعده^{٣٨٠}. ولكن الشيخ إسماعيل لا يزال في الذاكرة في قفقاسيا كما يظهر ذلك في سيرة حياة مختصرة تم إصدارها حديثاً عنه بالأذرية التركية (٢٠٠٣)^{٣٨١}.

أيا كان، فإن سلسلة خليفته خاس محمد استمر رغم القمع الروسي. وان احد تابعيه هاجر إلى دمشق في حوالي عام ١٩٢٥ بعد أن قضى عدداً من السنين في البورصة. هناك درب الشيخ ناظم القبرصي، مؤسس فرع

³⁷⁹ محمد شهاب الدين الالوسي، نشوة الدمام في العود إلى مدينة السلام (بغداد، ١٣٩٣) ص. ١٦-١٤.

³⁸⁰ حول حمزة نيكري انظر إلى:

Abdurrahman Memiş, Halidi Bagdadi... ve Anadolu'da Halidilik (İstanbul, 2000), pp. 166-167 ; M. K. Inal, Son Asir Türt Şairleri, vol. II, (İstanbul, 1969), pp. 1200...

³⁸¹ انظر إلى الهامش رقم ٥، Fariz Xalilli،

الحقانية في الطريقة والنشطة حاليا بشكل خاص بين أبناء الجاليات المسلمة في العديد من البلدان الغربية^{٣٨٢}.

ترجمها عن الانكليزية:

د. هلكوت حكيم

³⁸² حول ناظم القيرصي انظر إلى:

Tayfun Atay, Batı'da Bir Nakşî Cemaati Şayh Nazım Kibrisi Öneği (İstanbul, 1996), pp. 72-73;

عدنان م. القباني، الفتوحات الحقانية (بدون تاريخ، ص. ٢٨٣-٢٤٧).